

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciência Política, realizada sob a orientação científica do

Professor Doutor Tiago Roma Fernandes

[DISSERTAÇÃO/DISSERTATION]

**A Justiça como Instituição Política
Justice as Political Institution**

[AUTOR/AUTHOR]

Pedro Miguel Pinto Cláudio Dias, 40354

[RESUMO]

Neste estudo, procede-se á análise histórica e comparativa as diferentes teorias de justiça, com especial incidência nas modernas teorias igualitárias, quer das concepções liberais, quer das concepções comunitaristas. Para o efeito a *Teoria da justiça* de Rawls constitui um “marco” importante, tomando-se para reflexão as críticas e alternativas que posteriormente foram sendo apresentadas na teoria política tendo em conta variáveis como o multiculturalismo e problemas específicos.

A conclusão inclinar-se-á para a tese de Amartya Sen e a ênfase dada à igualização das *capabilidades*, assente na razão deliberativa própria da democracia, bem como a necessidade de tratar problemas locais e específicos sob a perspetiva da justiça política que remete para a problemática do Estado-Providência como garante da distribuição de serviços sociais que permitem alcançar a equidade como objetivo.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça, Rawls, Liberalismo, Comunitarismo, Sen, Estado Social

[ABSTRACT]

This study proceeds at a historical and comparative analysis to different theories of justice, with a focus on modern egalitarian theories, as liberal, and communitarians conceptions. For the effect, Rawls is an important "milestone " taking for reflexion about the contemporary challenges, like the societies changes, multiculturalism and globalization in the “floor” of political justice, beside other thinkers following him.

It concluded that the most relevant is the thesis of Amartya Sen and the emphasis on equalizing the *capabilities*, based on the deliberative reason from a democracy with the focus released aproches from empirical and comparative methodes.

It finished with the “core” of social justice in these days: the *Welfare State*, as the guarantor of social services who make the political justice a important institution of political justice.

KEYWORDS: Justice, Rawls, Liberalism, Comunitarianism, Sen, Welfare State

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I: Da natureza da justiça	
I. 1. A justiça em si	4
I. 2. A Justiça social	6
I. 3. Desafios contemporâneos: um mundo inusto	9
I. 4. Ética e Economia	15
I. 5. Razões morais e acções	18
I. 6. O problema do universalismo: lista objectiva.	19
Capítulo II: Rawls e o Liberalismo igualitário	
II. 1. O paradigma rawlsiano	22
II. 2. A Teoria da Justiça	24
II. 3. O contratualismo político	26
II. 4. Posição original e realização do contrato	30
II. 5. Os princípios de justiça como equidade	32
II. 6. Justiça nas Instituições	35

Capítulo III: A questão categorial: ontologias humanas

III. 1. Duas concepções.....	41
III. 2. O Liberalismo igualitário	45
III. 3. O Contextualismo	52

Capítulo IV: *Capabilidades* para liberdades: Uma solução

IV. 1. Síntese bidimensional.....	64
IV. 2. Razão como eixo teórico	67
IV. 3. Transcendentalismo e comparativismo	68
IV. 4. Liberdade como base.....	71

Capítulo V: Desafios da diferença: Multiculturalismo

V. 1. Caracterização.....	74
V. 2. A convivência	76
V. 3. O problema das quotas	80

Capítulo VI: A Justiça Política: o Estado Social

VI. 1. Caracterização	81
VI. 2. Alterações contemporâneas.....	83
VI. 3. Possíveis soluções	85

Conclusão.....	89
----------------	----

Bibliografia	118
--------------------	-----

Introdução

Este estudo visa, partindo das concepções de justiça de índole igualitária, propor a que pareceu ser a mais pertinente face aos desafios - aqui analisados na perspectiva da equidade - do “mundo contemporâneo”, marcado pela globalização e um aumento das desigualdades quer entre as nações, quer dentro das próprias nações.

Neste âmbito, a temática será tratada na perspectiva do erigir a justiça social como instituição política, tendo em conta como molda e delimita as instituições básicas das sociedades tornando-se, como tal, o eixo teórico a partir do qual se defende que as mesmas devem ser pensadas, assim como o seu funcionamento e respetivo enquadramento na arquitetura democrática.

A tese central que se desenvolverá é a de que a mais eficaz forma de garantir a justiça nas sociedades é assegurar que as suas principais linhas de intervenção deverão ser de molde a possibilitar o exercício efetivo da realização das liberdades, através de uma maior capacitação, ou desenvolvimento de *capabilidades*, termo que Amartya Sen usa designa como funções relacionadas com o bem-estar. Como se pretende demonstrar, uma mais eficiente justiça social deve ter em conta o maior e mais focado desenvolvimento de aptidões pessoais através da ação pessoal e intersocial do sujeito.

No âmbito das características das teorias de justiça, aborda-se a problemática do transcendentalismo ou, dito de outro modo, a conveniência da aplicação de princípios universais que visem garantir uma maior justiça social, materializado no pensamento de Rawls e que “inspirou” muito pensamento nesta área e justificou a manutenção de sistemas de proteção social até agora.

Segundo a tese defendida por Sen é incoerente aplicar princípios universais indiferentes às especificidades das várias sociedades e, sob esta égide, as intervenções de âmbito social deverão ter em conta o aumento de aptidões face a essas especificidades “regionais”. Nesta linha, a proposta de Sen apresenta o que se considera uma interessante síntese de duas perspetivas: o transcendentalismo e o comparativismo; ou seja, o uso da razão prática como eixo teórico transversal e princípio deliberativo da democracia,

conjugado com o atendimento de necessidades locais, consoante as complexidades das diferentes sociedades.

Como tal, o percurso começará por uma análise da temática da justiça enquanto conceito, com o trânsito desta análise sob o ponto de vista substancial para a justiça social. A partir deste item será abordado o tema da desigualdade e os efeitos secundários, epidemiológicos e outros, que caracterizam as sociedades contemporâneas, marcadas pelos altos níveis de desigualdade. Como “epílogo” desta primeira parte do estudo, abordar-se-á a pertinência de algumas considerações sobre a compatibilidade entre ética e economia.

Tentar-se-á demonstrar as razões que justificam o objetivo da equidade, considerando as razões morais para tal e uma lista objetiva que determine quais deverão ser os fatores que devem reger uma investigação sobre os fatores da natureza da justiça social.

Procede-se, posteriormente, à análise das várias concepções de Justiça a partir das teses de John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, marco e obra de referência do liberalismo igualitário que, desde a década de 1970, tem marcado todos os debates, controvérsias e novas propostas que vêm a surgir neste âmbito, surgindo como interlocutor privilegiado aos pensadores da área da justiça social. Neste âmbito, analisar-se-ão os vetores fundamentais como o neo-contratualismo surgente através da *posição original*; os princípios da justiça como equidade daí extraídos; o *maximini* na sua vertente de princípio *a priori* na dedução dos mesmos e pertinência e vantagens face aos princípios do utilitarismo, bem como o papel da razão deliberativa e a preservação da estabilidade que a proposta acarreta.

Partindo deste ponto, far-se-á o “mapeamento” das diferentes concepções igualitárias que surgiram no quadro posterior às teses rawlsianas, quer através das

diversas *nuances* que lhe foram sendo propostas através de autores situados no quadro liberal-igualitário, quer de outros de âmbito contextualista ou comunitaristas¹.

Para levar a cabo esta distinção, analisam-se a principal linha de separação: as diversas visões da ontologia humana presente em cada uma. Um eu que precede os seus fins e, de algum modo, surge “atomisticamente” ou, por outro lado, esse mesmo eu como resultado das várias interações, sedimentações de sentido e características partilhadas das culturas comunitárias onde se constitui.

Como proposto no início, num mundo globalizado, cada vez mais interligado, e onde as diversas culturas interagem dentro e fora das unidades territoriais até há algum tempo fechadas, importa questionar os princípios de justiça que poderão servir como referência nas sociedades multiculturais, testando, hipoteticamente, como a proposta citada aberta por Sen e no quadro da ‘administração’ da justiça como possibilidade efetiva de realização de liberdades serve ao mundo caracterizado por temáticas como as migrações, a convivência intercultural e a confronto axiológico que caracterizam as mesmas.

Estas vertentes guiam para uma abordagem à problemática do Estado Social, que se procurará defender como o mais acurado sistema institucional de justiça política conceptualmente e praticamente disponível, notando os desafios com que as suas diversas variantes têm vindo a ser confrontadas, nomeadamente face às alterações demográficas e económicas em boa parte dos países onde se tornou um pilar dos sistemas democráticos, bem como naqueles onde está a emergir.

¹ Estas classificações categoriais não são amplamente consensuais, sendo usadas aqui por facilitarem uma eventual ‘taxinomia’. Por exemplo, Ricoeur atribui-as ao quadro da filosofia analítica, ou anglo-saxónica. Contudo, de um modo geral, são utilizadas pelos autores que, em várias obras, procuram fazer este ‘levantamento comparativo. Porém, alguns dos filósofos inseridos nestas ‘correntes’ contestam essa mesma pertença.

I. Da natureza da justiça

I.1. A Justiça em si

O conceito teórico de justiça, no seu sentido metafísico, conheceu uma evolução formal e substancial desde os filósofos do período clássico. Entre os aspetos mais relevantes é o do seu carácter que conheceu um trânsito de valor axiológico isolado para uma visão, cada vez mais, processual. A investigação sobre um conceito valorativo como a justiça já não pode significar a busca da realidade que lhe subjaz, ou de qualquer essência fixa, mas antes a sua dinâmica em diferentes contextos.

Platão na República considerou uma conceção realista de justiça, como mais um ente do mundo das ideias separado da esfera do sensível, tratando-se de uma realidade metafísica extrínseca à dialética política, concretizada na *doxa* (opinião), enquanto a justiça como realidade metafísica própria se enquadrava no plano da *episteme* ou racionalmente justificado

De Hobbes a Kant permaneceu uma conceção de justiça isolada da contingência histórica, só que situada ao nível do sujeito transcendental. Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*, rejeitou a ideia de que a compreensão de um termo como justiça signifique a indicação de algo real que esse termo nomearia, mas abandona também a ideia de que as palavras podem ser definidas e de que essa definição revela a sua essência (Cardoso Rosas, 2011). Neste quadro, a justiça será pensada e desenvolver-se-á, cada vez mais, num carácter e nível processual. A conceção de um Estado justo-ético sobrepõe-se à do mero Estado de direito marcadamente com Hegel, mas numa tensão dialética: pelo facto da ética, como expressão característica do respirar da sociedade, como moral encarnada no costume, conseguir viver e influir no direito (Prodi, 2002).

A exploração da exequibilidade e da desejabilidade caracteriza inevitavelmente todas as tentativas para inquirir, de forma sistemática, as tarefas que qualquer grupo ou entidade social deve empreender numa problemática como a da justiça. Este ensinamento estende-se à tentativa de suscitar a mesma questão a propósito do Estado e da

Governança em geral. Portanto, não surpreende a descoberta de que a teoria política tem vindo, por tradição, a preocupar-se com o estudo simultâneo da exequibilidade das opções de governação e com os fins que pretendem alcançar.

Na história do pensamento, com a progressiva demarcação e profissionalização das disciplinas, as duas faces da teoria política tendem a afastar-se cada vez mais. Os economistas e os cientistas políticos, desejando sustentação empírica, assumiam esse facto no sentido de não poderem envolver-se em questões sobre a sua desejabilidade ou os fins, visto que o seu domínio era o dos factos e não o dos valores. Por outro lado, os filósofos defendiam que a sua disciplina era analítica ou *a priori*, advogando que para a filosofia as questões de exequibilidade não são importantes (Kukhathas e Pettit, 2003). O marco nesta aparente separação foi John Rawls, com a preocupação em conceber estruturas sociopolíticas estáveis, mas que se conformassem com os princípios teóricos de uma justiça processual pura².

O principal desafio da problemática da justiça consiste em estabelecer as condições formais de um conceito essencialmente contestado: esse conceito deve ser valorativo e referir-se a qualquer tipo de realização, internamente complexa; como tal, ela pode ser descrita de diferentes modos, a mesma também sofre mudanças com as circunstâncias, tornando-se simultaneamente aberta. Acresce ainda, e com especial importância, o facto de um conceito essencialmente contestado poder ser usado contra outros usos do mesmo conceito. Portanto, um conceito essencialmente contestado é “agressivo-defensivo”. Para além destas características formais é necessário que os diferentes contendores reconheçam a existência de um qualquer uso exemplar do conceito – um protótipo de justiça, por exemplo -, cujo ideal eles procuram atingir, ainda que diverjam sobre o modo de o fazer. No entanto, pode tentar-se o estabelecimento de

² Na sua *Teoria da Justiça*, o primeiro terço do livro justifica e apresenta os dois princípios, o segundo debate a sua concretização institucional e o último é consagrado à questão de saber se esses princípios constituem uma conceção exequível e, em particular, se funcionariam como conceção pública de justiça na regulação estável da sociedade.

um conceito básico de justiça, a partir do qual a discussão filosófica pode ter lugar (Vita, 2007).

Chaim Perelman distingue entre a “fórmula formal ou abstrata da justiça” e as “fórmulas concretas da justiça”. No sentido abstrato, a justiça é uma categoria é um princípio segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma forma (Perelman, 1963). John Rawls distingue conceito e concepções de justiça. Segundo o conceito de justiça, as instituições são justas quando não há discriminações arbitrárias na atribuição de direitos e deveres básicos e quando as regras existentes estabelecem um equilíbrio adequado entre as diversas pretensões que concorrem na atribuição dos benefícios da vida em sociedade (Rawls, 2013). As diferentes concepções do conceito de justiça devem especificar em que consistem as distinções arbitrárias que devem ser evitadas, assim como as regras que estabelecem o referido equilíbrio entre as diversas pretensões sociais. Como referido, a justiça – no contexto atual – é mais característica das instituições e só depois virtude a nível individual. Ronald Dworkin sugere que é possível os filósofos captarem o conceito básico da justiça, a partir do qual as controvérsias podem prosseguir, precisamente porque a justiça se refere a um conjunto de práticas já existentes na sociedade (Dworkin, 2011), nesta linha Will Kymlicka sublinha que o ponto de partida interpretativo a partir do qual devem ser abordadas o conjunto das concepções contemporâneas de justiça é a ideia de igualdade (Kymlicka, 1995b). Na linha utilitarista, Peter Singer não pensa a igualdade em termos de justiça, mas antes em termos de “igualdade de bem-estar” que interpreta como “satisfação dos interesses individuais” (Singer, 1993).

I.2. Justiça social

A tentativa de fundir o público e o privado no contexto da justiça está por detrás quer da tentativa, por parte de Platão, de responder à pergunta *Porque é que ser justo é do interesse de cada um?* quer da tese do cristianismo de que a realização pessoal perfeita pode ser alcançada através do serviço prestado a outrem. Tais tentativas metafísicas ou teológicas de conjugar uma luta pela perfeição com um sentido de comunidade exigem o reconhecimento da existência de uma natureza humana comum,

que deve ser partilhada, e do próprio no “outro”, num processo de “auto-redescrição”. A solidariedade humana mais do que descoberta pela reflexão deve ser criada com o aumento da sensibilidade aos pormenores específicos das vulnerabilidades dos outros (Rorty, 1992).

Um filósofo de “compromisso”, Paul Ricoeur, chega ao conceito de justiça social através de uma “arquitetura” que se baseia no cruzamento de dois eixos. O primeiro, horizontal, é o da construção dialógica do eu. O segundo, vertical, é o da constituição hierárquica dos predicados que qualificam a ação humana em termos de moralidade. O lugar filosófico da justiça, na sua vertente social, encontra-se no ponto de intersecção de ambos (Ricoeur, 1997)³.

No caso da constituição do eu, a teoria da justiça assenta na postulado de que o indivíduo constitui a sua identidade numa estrutura relacional, que faz prevalecer a dimensão dialógica. Mas esta aceção não é satisfatória para delinear o lugar onde a questão da justiça pode ser encontrada, se, à partida, não se distinguirem duas conceções das relações interpessoais. A virtude da justiça estabelece-se por uma relação de distância ao outro tão originária como a relação de proximidade com o outro, oferecida na proximidade e mediatizada pela instituição. No entanto, é somente a propósito do segundo eixo – o “eixo vertical” que se pode mais propriamente falar de arquitetura conceptual, distribuída por três predicados que determinam a subjetividade e intersubjetividade humanas.

Num primeiro “estrato”, o predicado que qualifica moralmente a ação é a bondade. O ponto de vista do qual depende este predicado é *teleológico* (finalístico), na medida em que o bom designa o *telos* de uma vida inteira em busca daquilo que os agentes humanos podem considerar uma realização feliz. A ação humana é impelida pelo desejo, e correlativamente pela privação, e é no termo do desejo e da privação que se pode falar da aspiração a uma vida realizada. Este laço entre vida, desejo, privação e realização constitui o alicerce da ética, a aspiração a uma vida boa.

³ Teses no seguimento do já desenvolvido em *Soi-même comme un autre* em que advoga que é no encontro com a alteridade e com a diferença é que podemos dar sentido à realidade e a nós próprios.

A aspiração a viver em instituições justas depende do mesmo nível de moralidade que o objetivo de realização pessoal e o de reciprocidade, sendo esta necessidade de convergência que obriga a uma elevação do ponto de vista *teleológico* ao *deontológico* (dever), sendo o desígnio da felicidade a vida na *Polis*. A política, tomada em sentido lato, constitui assim a arquetónica da ética. É a qualidade de cidadão que torna o indivíduo humano. A aspiração a viver em instituições justas é sua concretização (Ibidem).

A justificação de Thomas Nagel diz que embora seja certo que nas ocasiões nas quais se procura obter benefícios para outros as pessoas podem ser motivadas pela benevolência, empatia, amor, redireccionamento do interesse próprio, ou várias outras influências, existe também algo mais: uma motivação que se encontra disponível quando nenhuma das anteriores o está e que também opera quando todas as outras estão presentes. Trata-se do altruísmo puro, que classifica como uma exigência racional da pessoa humana, sendo a influência direta do interesse pelas ações de outrem que oferece, por si só, razões para agir em prol desse outrem como sociedade em si (Nagel, 2009).

De um modo geral, a justiça social incide sobre a atividade social de distribuição de bens e encargos na perspetiva central de *equidade*⁴. As relações intersubjetivas assentam na justiça comutativa. Segundo Charles Taylor a justiça social também regula uma prática social mais complexa, a prática do "reconhecimento" (Taylor, 1998), entendida como a prática de considerar o outro como sujeito de direito ou pessoa, isto é, como um ser que é "fim em si mesmo" e a sua pessoa fundamento de direitos e deveres. Um sujeito de direito ou pessoa só se constitui como tal se for reconhecido por outro sujeito de direito ou pessoa. No tocante à justiça social, o ser humano é considerado como pessoa humana que é membro de uma comunidade específica. O ser humano deve, por isso, ser considerado "em comum" e não na sua singularidade.

O sujeito na justiça social, isto é, aquele a quem é devido algo é a pessoa humana. São-lhe devidos todos os bens necessários para a sua realização nas dimensões concreta,

⁴ Esta característica essencial da justiça social, primeiramente sublinhada por John Rawls, é comum aos autores abordados.

individual, racional e social. Na justiça comutativa, abstrai-se a comunidade - num primeiro momento: toda justiça particular está vinculada, em última instância, ao bem comum -; na justiça distributiva, considera-se o indivíduo no *locus* específico que ocupa no interior da comunidade (Ibidem).

Numa democracia, os cidadãos são os autores das normas que regem a sua existência social e política, as práticas em que se inserem devem ser consideradas como o fruto da sua cooperação, e não como o resultado de uma simples coordenação de ações entre indivíduos isolados, sob a autoridade administrativa visando a maximização da utilidade. Se as instituições sociais são regidas pela cooperação de cidadãos, e se estes são considerados como pessoas livres e iguais, a filosofia da justiça deve integrar o ideal de reciprocidade, pois é ele que se impõe quando pessoas livres, que não têm nenhuma autoridade moral umas sobre as outras, e que participam conjuntamente uma atividade, estabelecem entre si as regras que definem esta atividade e que determinam as suas quotas respetivas de benefícios e encargos (Guillarme, 2002).

I. 3. Desafios contemporâneos: um mundo injusto

Nas sociedades contemporâneas, o principal desafio da justiça social são as desigualdades e, como referido, conceber e possibilitar comunidades baseadas na reciprocidade e respeito pelo sujeito que é o “outro”. A investigação de Richard Wilkison e Kate Pikett (Wilkison e Pikett, 2010)⁵ constitui uma boa base para uma abordagem sumária às desigualdades resultantes da injustiça social. No estudo, estão predominantemente focados na vertente interna os países mais desenvolvidos, um total de 23, entre os quais se encontra Portugal, visando a correlação entre a desigualdade dos rendimentos, com vários problemas sociais e de saúde - o nível de confiança, as doenças mentais, a esperança de vida, a mortalidade infantil, a obesidade, o desempenho

⁵ O estudo baseia-se em dados da O.N.U. e do *Equality Trust*. Doravante seguem-se conclusões consideradas mais relevantes.

educativo das crianças, as gravidezes na adolescência, os homicídios, as prisões e a mobilidade social⁶.

Nas conclusões surge que a metade mais pobre da população recebe algo como 20 a 25% da totalidade dos rendimentos nacionais e a metade mais rica recebe os restantes 75 a 80%. Outros índices que confirmam estes resultados incluem o coeficiente de *Gini* ou coeficiente da concentração, que mede a desigualdade na totalidade da sociedade em vez de comparar simplesmente os extremos⁷.

As consequências das desigualdades são evidentes: a saúde deficiente e a violência são comuns nas sociedades mais desiguais. A investigação demonstra que quase todos os problemas que são mais comuns no fundo da escala social são também os problemas mais comuns nas sociedades mais desiguais. De forma a salientar que a prevalência dos problemas sociais e de saúde nas sociedades como um todo está de facto relacionado com a desigualdade e não com a média dos padrões de vida, identificam-se os problemas sociais e de saúde em relação aos rendimentos médios (rendimento nacional por pessoa). Os resultados mostram que não existe uma tendência tão forte nos países mais ricos. No entanto, além de saber que os problemas sociais e de saúde são mais comuns entre as sociedades menos ricas, também se sabe que o peso geral desses problemas é muito mais elevado nas sociedades mais desiguais.

Existem duas suposições generalizadas quanto às razões que explicam porque é que as pessoas mais próximas do fundo da escala social sofrem mais problemas. Ou são as circunstâncias em que as pessoas vivem que causam os seus problemas, ou então essas pessoas acabaram por se situar no fundo da escala social porque são mais suscetíveis a problemas que os fazem descer para o fundo da escala.

⁶ A análise mostra como o nível das diferenças de rendimento varia entre os países desenvolvidos. No topo surgem os países mais igualitários e no fundo os países mais desiguais. Nos países mais igualitários como o Japão e alguns países escandinavos situados no topo, os 20% das pessoas mais ricas não chegam a receber quatro vezes mais do que os 20% da população mais pobre. Por outro lado, nos países mais desiguais entre os quais se encontram os EUA, Portugal e o Reino Unido os 20 % da população mais ricas recebem cerca de nove vezes mais do que as pessoas mais pobres.

⁷ Conforme dados divulgados no *Relatório sobre o desenvolvimento humano* da O.N.U. *apud Op.. Cit.*

Os autores consideram, em primeiro lugar, a visão de que a sociedade é um enorme sistema de classificação, no qual as pessoas sobem ou descem na escala social segundo as suas características e vulnerabilidades pessoais. Se fatores como saúde deficiente, maus resultados escolares ou uma gravidez na adolescência coartam as hipóteses de ascensão social, já a mera classificação em si não ajuda em nada para explicar por que razão estes problemas são mais predominantes em sociedades mais desiguais em comparação com sociedades menos desiguais.

A visão de que os problemas sociais são diretamente causados por más condições materiais, como habitações degradadas, dietas pobres, ausência de oportunidades escolares, etc. implica que as sociedades mais desenvolvidas e ricas funcionam melhor do que as outras. Mas esta visão ainda está muito longe da realidade: alguns dos países mais ricos funcionam ainda pior, o que prova que a justiça social ainda tem um longo caminho a percorrer no chamado “primeiro mundo”. É notável que estes indicadores dos problemas sociais e de saúde em dois cenários diferentes, e do bem-estar da criança entre os países ricos, confirmam esta hipótese. Os problemas nos países ricos não são causados pelo facto de a sociedade não ser suficientemente rica, mas sim pelo facto de a escala das diferenças materiais entre as pessoas no seio de cada sociedade ser demasiado grande. O que é relevante é a posição que cada um ocupa em relação aos outros no seio de cada sociedade. Nas sociedades em que as diferenças de rendimentos são maiores, também as distâncias sociais são maiores e a estratificação social é mais vincada.

Os autores consideram haver duas razões importantes para se interpretar a desigualdade de rendimentos dessa forma. A primeira é que apenas os problemas sociais e de saúde com fortes gradientes de classe social – que se tornam mais comuns quando se desce na hierarquia social – são mais comuns nas sociedades mais desiguais. Tal parece ser transversal: quanto mais acentuado for o gradiente social de um problema no seio de uma sociedade, mais forte será a sua relação com a desigualdade. Isto não só se aplica a cada um dos problemas (às taxas de gravidez na adolescência ou aos maus resultados escolares nas crianças, por exemplo), como parece também aplicar-se igualmente às diferenças de género relativamente ao mesmo problema.

A outra razão que sugere que a desigualdade de rendimentos reflete o grau de hierarquização das sociedades tornou-se claro quando foram revistos muitos artigos de investigação académica sobre a relação entre a desigualdade de rendimentos e a saúde. A extensão das áreas onde os investigadores mediram a desigualdade variava substancialmente. Alguns tinham calculado o grau de desigualdade existente em bairros sociais e tentaram verificar se estava relacionado com as taxas médias de mortalidade nesses mesmos bairros. Outros tinham usado cidades inteiras como as unidades de medição da desigualdade e da saúde. Outros ainda optaram por analisar regiões e Estados e outros realizaram estudos internacionais de comparação entre países na sua totalidade.

Nas conclusões da investigação surgiu um padrão nítido: embora houvesse provas esmagadoras que a desigualdade estava relacionada com a saúde quando ambas eram medidas em áreas extensas (regiões ou países na sua totalidade), as descobertas revelaram-se bastante mais ambíguas quando a desigualdade era medida em pequenas áreas locais. Tal é congruente tendo em conta a razão por que a saúde tende a piorar nas áreas locais mais carenciadas. O que diferencia os bairros onde grassam os problemas de saúde – onde a esperança de vida pode chegar a ser dez vezes mais curta o que nos bairros mais saudáveis – não é obviamente a desigualdade existente entre esses bairros. São, pelo contrário, bairros desiguais ou carenciados em relação ao resto da sociedade. A conclusão foi que em vez de informar acerca de alguma influência anteriormente desconhecida sobre a saúde ou problemas sociais, a escala das diferenças de rendimentos numa sociedade evidencia a hierarquia social ao longo da qual ocorrem gradientes em muitos resultados sociais. Como os gradientes nos problemas sociais e de saúde refletem diferenças de estatuto social na cultura e no comportamento, confirmou-se que a desigualdade material é o ponto central dessas diferenças.

A escala das desigualdades materiais numa sociedade é, pois, o esqueleto ou a estrutura à volta do qual se formam as diferenças de classe e diferenças culturais. Ao longo do tempo, as enormes diferenças na riqueza são gradualmente suplantadas por diferenças no vestuário, no gosto estético, no ensino, na percepção do eu. Em suma, abrangendo todos os indicadores de identidade de classe. Quer a riqueza material seja construída ou perdida, ninguém consegue continuar a ser uma pessoa de “substância”

sem ela. E como as diferenças materiais fornecem a estrutura à volta da qual se desenvolvem as distinções sociais, a desigualdade é encarada como socialmente desagregadora.

Também existe a desigualdade entre países ricos e países pobres. As provas disponíveis sugerem que a redução das diferenças de rendimento no seio dos países ricos torná-los-ia mais recetivos às necessidades dos países mais pobres: os países mais igualitários tendem a pagar uma proporção maior do seu rendimento anual em ajuda externa.

Os países onde a desigualdade é maior também parecem ser mais beligerantes a nível internacional. A desigualdade está relacionada com piores resultados no tocante ao índice global da paz, que alia indicadores de militarização a outros indicadores de conflitos nacionais e internacionais, segurança, direitos humanos e estabilidade. Além disso, os países mais igualitários tendem a ser mais sensíveis a fatores como a sustentabilidade ambiental.

A teoria de que as sociedades mais igualitárias têm populações mais saudáveis emergiu de um conjunto de dados internacionais. E recentemente tem sido realizado um enorme número de testes dessa teoria em contextos diferentes. A esmagadora maioria desses testes confirmou a teoria. Se a relação é causal, então implica que deve existir um mecanismo. A procura desse mecanismo conduziu à descoberta de que as relações sociais (medidas pela coesão social, grau de confiança, nível de envolvimento na vida comunitária e baixos níveis de violência) são melhores nas sociedades mais igualitárias. Isto aconteceu numa altura em que a importância das relações sociais para a saúde começava a ser reconhecida de forma mais alargada.

Também foi testada a teoria (de início em relação a taxas de mortalidade derivadas de causas específicas) de que uma saúde deficiente pode ser um dos problemas de uma gama de problemas com gradientes sociais relacionados com a desigualdade, e desde então foi amplamente confirmada em dois contextos diferentes. Por outro lado, a relação entre a saúde e a igualdade parecia implicar que a desigualdade deveria estar a afetar a saúde por via de processos psicossociais relacionados com a diferenciação social.

Que a desigualdade tem de facto poderosos efeitos psicossociais é confirmado pelas suas ligações com a qualidade das relações sociais e com numerosos resultados comportamentais. É muito difícil saber como as enormes variações existentes entre as sociedades ao nível dos problemas associados a um baixo estatuto social podem ser explicadas sem se aceitar que a desigualdade é, num aspeto essencial, o denominador comum e uma força muito prejudicial.

Os números fornecem também um claro aviso àqueles que pretendam colocar no topo da sua lista de prioridades uma redução das despesas sociais e dos encargos fiscais. Quando não se consegue evitar uma grande desigualdade, são necessárias mais prisões e mais polícia, haverá taxas mais elevadas de doenças mentais, de consumo de drogas e uma maior incidência de vários outros problemas. Se a redução de impostos e benefícios conduzir a uma maior desigualdade, a necessidade de lidar com os problemas daí decorrentes pode obrigar a maiores despesas sociais⁸.

O estudo de Wilkison e Pikett aponta para um caminho alternativo: usar as despesas sociais para resolver os danos sociais quando a desigualdade é elevada ou pagar pelos benefícios reais quando a desigualdade for baixa. Um exemplo desta mudança de equilíbrio na direção errada verificou-se nos EUA desde 1980, quando a desigualdade aumentou de forma particularmente rápida. Durante esse período, as despesas públicas com as prisões sextuplicaram em relação às despesas com educação e uma série de Estados encontram-se hoje numa situação em que gastam nas prisões a mesma quantidade de dinheiros públicos que é aplicada no ensino superior⁹.

⁸ As relações entre a desigualdade e a prevalência de problemas sociais e de saúde sugerem que se os Estados Unidos reduzissem a sua desigualdade de rendimentos a algo semelhante à média dos quatro países ricos mais igualitários (Japão, Noruega, Suécia e Finlândia), a proporção da população a sentir que poderia confiar nos outros poderia subir para cerca de 75%, provavelmente com melhorias equivalentes na qualidade de vida comunitária; as taxas de doenças mentais e de obesidade poderiam ser reduzidas a quase dois terços, as taxas de maternidades adolescente poderiam baixar para metade, a proporção da população encarcerada poderia ser reduzida em 75% e as pessoas poderiam viver mais anos enquanto trabalhavam o equivalente a menos dois meses por ano.

I. 4. Ética e economia

Importa também, para o objetivo definido, averiguar sobre o “enlace” possível entre a economia e a ética, colocando o problema de uma suposta eficácia económica se coaduna com uma ética e, através dela, uma moral social positivas.

Para tal, começa por tomar-se o pensamento do economista Vítor Bento que parte da premissa de que o comportamento humano é moralmente orientado, sendo que a economia é, como tal, constituída por agentes também moralmente orientados. Bento recorre ao pensamento de A. Marshall que entendia a economia como a ciência que trata do “comportamento do homem, no seu relacionamento com a riqueza, sua obtenção, posse e utilização”. Esse entendimento estava associado a “um abrangente quadro moral, que produz resultando em comportamentos moralmente orientados, em função de uma escala de valores” (Marshall *apud* Bento).

Neste quadro, a própria economia toma um “papel determinante na formação moral do homem, na moldagem do seu carácter” (Ibidem). Depreende-se do autor que não são as teorias que criam a moralidade mas é esta que, existindo “exteriormente” à teoria e orientando os comportamentos reais das pessoas determina o sucesso ou insucesso das teorias. Sob este postulado, relativiza algumas considerações de Adam Smith em *A Riqueza das Nações* contrapondo a sua *Teoria dos Sentimentos Morais*, e da sua interpretação resulta que “o objetivo económico moralmente aceitável seria a maximização do lucro próprio ou interesse próprio respeitando os princípios éticos fundamentais de uma sociedade virtuosa e composta por gente de bem preocupada consigo, mas também com os seus cidadãos e a sua comunidade, predominantemente orientada para o bem” (Bento, 2011, p.26). Para o economista, numa perspetiva marcadamente utilitarista, a ciência económica visa maximizar a felicidade com menor custo em termos de desprazer partindo do princípio que a acumulação de riqueza a principal motivação do homem embora, na prática, os aspetos éticos devam considerados. Quanto às decisões políticas, neste quadro, naturalmente, na sua “génese” já são moralmente orientadas. Porém, surge o problema da eficiência, e é neste ponto que

⁹ Cf. *Cellblocks or Classrooms?*: Justice Policy Institute, Washington D.C., 2002, *apud Op. Cit.*

o decisor deve recorrer à economia teórica, de modo a obter a melhor eficácia e eficiência. Por isso se dizia que ética subjacente às proposições de Bento não pode deixar de ser considerada utilitarista.

Por contraponto, Amartya Sen, nobel da Economia, defende que entre a Ética e a Economia o que ocorreu foi uma dissociação e não uma falta de aproximação, pois desde Aristóteles a preocupação com a riqueza e os fins humanos relacionava-se com a pergunta ética sobre como devemos viver. Dessa forma, o estudo da economia não só estava ligado à busca da riqueza, mas também à busca por objetivos mais básicos que garantiriam a “vida boa”¹⁰. Porém, a sustentar a tese da dissociação entre ética e economia está a metodologia da economia moderna contemporânea que, ao dar mais ênfase às análises econométricas e assumir como pressuposto o comportamento individual auto interessado baseado na "escolha racional", deixou de lado toda a complexidade analítica que a ética poderia oferecer ao estudo do comportamento humano real, bem como a contribuição da economia de bem-estar, a qual se ocupa justamente de questões sociais.

No entanto, segundo Sen, a economia moderna e contemporânea, apesar de desprezar as questões éticas também pode oferecer à filosofia moral e à economia de bem-estar métodos e modelos que facilitariam a compreensão de certos aspetos da sociedade. Outro argumento é que nas análises económicas os direitos, fundamentais para o funcionamento da economia, bem como para a vida coletiva em si, são vistos meramente como instrumentos para obtenção de eficiência e outros bens, ou utilidades. Não há qualquer valor intrínseco no gozo de direitos, nem mesmo na sua existência (Sen, 2012).

A noção de ética económica só tem sentido em sociedades modernas, em que a atividade económica se diferenciou significativamente de outros aspetos da existência. A ética económica é a esfera da ética que visa comportamentos e instituições na vertente

¹⁰ Na *Ética a Nicómaco*

económica: como devem ser os comportamentos individuais e como devem ser definidas coletivamente as regras legais a que as atividades económicas devem subordinar-se.

Importa não considerar a economia como um domínio isolado do conjunto da vida social. Especificamente, a ética social trata das instituições sociais. Constitui um subdomínio da teoria da justiça social. Encarada como o conjunto dos princípios que regem a definição e a repartição equitativa dos direitos e deveres entre membros da sociedade e concentra-se mais nas instituições sociais do que no comportamento dos indivíduos e, mais especificamente, no carácter justo dessas instituições, mais do que a sua aptidão para favorecer o crescimento, por exemplo. Este privilégio a teoria da justiça social deve-o ao facto de que parece ao mesmo tempo mais importante e mais fácil dar uma resposta que coloca do que à questão, mais vasta, de saber o que é uma sociedade boa, ou a questões relativas ao que é eticamente correto quanto ao comportamento dos indivíduos ou de organizações.

Caracterizar a justiça social é, também, mais fácil porque o próprio facto dessas instituições deverem ser percebidas como equitativas por pessoas que podem ter concepções muito diferentes de vida boa, de elas deverem ser justificadas a cada uma delas, fixa constrangimentos sobre os quais se pode apoiar a argumentação quanto ao conteúdo da justiça social. Alguns autores sublinham, entretanto, que não pode ser coerente conceder este primado à justiça social se não for possível elaborar uma concepção da sociedade justa que não se apoie sobre uma concepção particular da vida boa. Uma ética económica e social moderna, centrada na questão da justiça social dirige-se tanto aos que estão simplesmente preocupados em trabalhar em conformidade com convicções coerentes como aos que procuram dar uma formulação coerente aos objetivos da sua ação. Entrar no modo de proceder que ela propõe exige dois atos de fé. Antes de mais, deve aceitar-se o risco intelectual de submeter ao confronto e à crítica as convicções. Para além disso, é necessário que se acredite que a sociedade e o mundo não são exclusivamente regidos por relações de força, por negociações táticas entre perspetivas rivais e pelo poder de interesses. Ela exige que se acredite que os valores, e nomeadamente a concepção de justiça a que se julga, através da reflexão, poder aderir, são suscetíveis de produzir um impacto que ajude a operar uma mudança em prol de ideais

que contribuam para uma melhoria da sociedade no seu conjunto (Arnsperger, Van Parijs, 2004).

Destas visões resulta a pertinência de se encontrar um quadro objetivo regulatório que garanta os direitos – vistos mais adiante –, aos cidadãos, por exemplo, através da regulação estatal.

I.5. Razões morais e ações

Uma *framework* para trabalhar as razões que podem justificar as diversas perspetivas normativas sobre a questão da justiça como equidade pode começar por observar distinção proposta por Derek Parfitt (Parfitt, 1984) e Thomas Nagel (Nagel, 1991) sobre os dois tipos de razões morais relativas ao agente para determinada ação: as “razões neutras em relação ao mesmo” e as “razões relativas ao agente”¹¹.

Para esta distinção importa, igualmente, atentar a duas premissas da razão prática: (1) A vida de todas as pessoas tem valor e um valor igual; (2) Cada pessoa tem a sua própria vida para viver. As primeiras originam-se a partir de valores comuns e impessoais, derivando da primeira proposição e não incluem uma referência essencial à pessoa que a tem. Destas razões derivam as alterações para um nível moral superior relativamente ao *status quo*. Há dois componentes essenciais nas mesmas: o componente da imparcialidade e impessoalidade e onde são atribuídos peso igual aos interesses legítimos de cada participante. As razões neutras em relação ao agente são de natureza imparcial e consequencial (Vita, 2007)¹².

¹¹ Embora não seja objetivo deste estudo, todas as formas de liberalismo conservador ou libertarismo e contratualismo hobbesiano fundam-se em quadros de constrições deontológicas, exclusivamente, a razões relativas ao agente. Por exemplo, as normas de justificação, segundo Hayek, aplicam-se somente à conduta humana, e não a estados de coisas, e consistem em normas de proibição que poderiam causar danos a outros. De um modo geral, pode classificar-se estas correntes como considerando boa somente a liberdade negativa, ou liberdade como não interferência e coerciva, entendida como proteção de uma esfera individual inviolável que abre a cada um a possibilidade de fazer o que quiser consigo mesmo e com os seus bens. Mais recentemente, as teses de Nozick também assentaram neste postulado.

¹² Em éticas como o utilitarismo só os valores impessoais e comuns são valores morais genuínos o que torna este tipo de razões a fonte de objetividade possível e apropriada para as ações.

As razões relativas ao agente são aquelas que determinado agente tem para agir do ponto de vista individual. Nagel e Parfitt distinguem três tipos de razões relativas ao agente: as razões de autonomia pessoal; as razões que derivam de obrigações especiais e as constrações deontológicas. As primeiras referem os objetivos e projetos de determinado indivíduo. A segunda ordem de razões relativas ao agente diz respeito às obrigações pessoais em sentido estrito, em que é admissível alguma parcialidade relativamente às pessoas com quem o agente tem vínculos especiais. No último caso, referente às constrações deontológicas, assentam as interdições à ação individual ou coletiva em que se podem incluir, por exemplo, as práticas de tortura (Ibidem).

É possível articular a discussão entre as diferentes perspectivas teóricas, no campo da teoria normativa, em torno destas duas diferentes razões para agir, sendo que *nenhuma concepção plausível de justiça política se pode fundamentar exclusivamente em razões relativas ao agente* (Vita, 2007). Como tal, o importante é identificar uma moralidade que possa servir de fundamento à comunidade, como conjunto dos seus membros¹³.

1.6. O problema do universalismo: Lista objetiva

Um critério possível em termos de critérios em termos de direitos económicos e sociais estão previstos na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Contudo, para uma maior concretização desses mesmos direitos pode considerar-se o que Derek Parfitt denominou “teoria da lista objetiva”. De acordo com a mesma, há coisas boas e más para a vida humana, independentemente de as pessoas terem preferências pelas boas e evitarem as más (Parfitt, 1984).

Com efeito, é objetivamente possível defender que há certos bens valiosos e há coisas prejudiciais, para a maior parte das concepções individuais do bem e para a vida humana numa variedade de contextos culturais. Uma suposição deste tipo está presente

¹³ O problema central da teoria política normativa é se não existirá uma forma mais direta de acomodamento das considerações morais relativas ao agente numa perspectiva normativa na qual a primazia cabe a valores neutros em relação ao agente. O problema mais geral e relevante é conceber um ideal político praticável que faça justiça, na medida apropriada, aos dois tipos de razões: neutras e relativas ao agente.

em todas as concepções de bem-estar que pertencem à família das teorias da lista objetiva. Exemplo disso é a teoria proposta por John Rawls, segundo a qual sua concepção de que o bem-estar individual deve ser estimado por referência a um índice de bens primários (renda, riqueza, oportunidades educacionais, ocupacionais e de gozo, lazer e autorrespeito), a de Amartya Sen, que propõe que o foco deve recair num rol de *functionings* e capacidades humanas, e outras semelhantes que propõem avaliar o bem-estar tomando por referência certas necessidades humanas básicas. Todas essas concepções são não-subjetivas e anti relativistas, e todas elas podem ser compreendidas como interpretações da concepção do bem-estar humano que está na base da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.

A questão passa, então, a ser o que fazer quando existem interesses individuais conflitantes na ótica da teoria da lista objetiva. Seguindo esta pergunta, a concepção de bem-estar individual torna-se a peça-chave de uma teoria moral¹⁴ (Vita, 2007). Ao contrário do que propõe o subjetivismo, não devem ser julgadas legitimidade das exigências que esses interesses fazem aos recursos escassos da sociedade pela força com que os seus portadores os defendem, nem pela intensidade com que eles os preferem, nem tampouco pelo grau de satisfação que o atendimento dessas exigências lhes traria. Deve-se inquirir as razões pelas quais algo é preferido (Scanlon, 1993).

Que alguém tenha uma preferência por alguma coisa, isso em si mesmo não é uma boa razão para que esse interesse pese nas decisões de políticas públicas. Deve-se constituir um julgamento sobre a importância moral do interesse em questão, recorrendo à concepção de bem-estar individual da lista objetiva.

Um interesse terá tanto mais peso moral quanto mais relacionado estiver com um ou vários bens que são percebidos, por pessoas que têm valores distintos, como os ingredientes responsáveis de uma boa vida humana. Não é meramente por ser objeto de

¹⁴ Esta premissa estará na base da proposta de Amartya Sen, que rejeita em parte o universalismo rawlsiano em detrimento do atendimento a problemas mais focalizados segundo as necessidades específicas de cada população.

uma preferência que uma coisa é boa ou valiosa. Porque constitui um bem, há uma razão de natureza intersubjetiva para preferi-la.

Julgar a importância moral de interesses individuais em comparações interpessoais não implica julgar o valor intrínseco desses interesses, nem julgar até que ponto os seus portadores são capazes de avaliar corretamente o que é melhor para a sua própria vida. Quando nas comparações interpessoais se investiga as razões de algo ser intensamente desejado, levando em conta só o custo social de oportunidade de satisfação desse desejo, esse custo tem de ser avaliado por referência aos desejos, intensos ou não, que serão frustrados.

A teoria da lista objetiva permite uma explanação mais plausível do fundamento das comparações de interesse individual, recorrendo implicitamente a uma métrica não subjetiva de avaliação de interesses individuais, de acordo com a qual alguns desses interesses serão vistos como preferências privadas (que não fazem exigências à sociedade), enquanto outros serão reconhecidos como direitos (isto é, como aspetos do bem estar individual que impõem deveres a outros). A suposição seguinte – adotada por todas as concepções de bem-estar que se filiam à lista da teoria objetiva – é que as instituições básicas da sociedade devem organizar-se e funcionar de forma que assegurem que uma parcela equitativa desses bens e oportunidades seja assegurada à vida de cada pessoa. O que cada um fará com os recursos que lhe forem propiciados – que preferências cultivará, que fins tentará realizar – isso já não é um assunto da sociedade (Vita, 2007)¹⁵.

¹⁵ Por exemplo, no libertarismo, Robert Nozick centra a sua crítica na concepção de *bens* a distribuir. Distingue entre o que chama “teorias da justiça históricas” e de “estado final”. Nas primeiras assinala as “padronizadas” (distribuição feita segundo um padrão) e “não padronizadas” – onde se inscreve -, em que a essência da distribuição justa é uma questão de se ter adquirido *os bens* através de processos legítimos. Advoga que qualquer padrão é passível de ser quebrado pela liberdade. A acumulação de riqueza lícitamente e de forma voluntária é tão justa no “estado” de posse, como o era antes. Para Nozick os padrões só podem ser implementados com grandes custos para a liberdade e considera que o Princípio da Diferença de Rawls representa uma concepção padronizada de justiça. Porém, este tipo de objeções não poderiam ser levantadas coerentemente a Amartya Sen com a sua concepção de igualitarismo referente às “capabilidades” que, *a priori*, não interferem com a liberdade.

II. Rawls e o Liberalismo igualitário

II.1. O paradigma rawlsiano

O paradigma liberal igualitário de John Rawls¹⁶ constituiu-se como uma reação contra o utilitarismo e intuicionismo dominantes na política e na economia¹⁷. Refutando a perspectiva consequencialista que caracteriza as suas diferentes formas, o liberalismo rawlsiano afirma a primazia da justiça social e o respeito por direitos individuais. Esses valores não são negociáveis em função de quaisquer consequências antecipáveis que permitam a maximização do bem-estar agregado. Rawls: diz “Cada pessoa beneficia de uma inviolabilidade que decorre da justiça, a qual nem sequer em benefício do bem-estar da sociedade como um todo poderá ser eliminada. Por esta razão, a justiça impede que a perda da liberdade para alguns seja justificada pelo facto de outros passarem a partilhar um bem maior. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos seja compensados pelas vantagens usufruídas por um maior número. Assim sendo, numa sociedade justa a igualdade de liberdades e direitos entre os cidadãos é considerada como definitiva; os direitos garantidos pela justiça não estão dependentes da negociação política ou do cálculo de interesses sociais” (Rawls, 2013, p.41).

Procura conjugar a prioridade das liberdades básicas, civis e políticas, com a relevância da igualdade de oportunidades e da função distributiva do Estado. Ou seja, a justiça civil e política, com a justiça social e económica. Mas, tal como a justiça no seu todo é prioritária em relação ao aumento do bem-estar, também a justiça civil e política é

¹⁶ Doravante, Rawls e a sua obra seminal para as teorias de justiça contemporâneas merecerá uma análise detalhada. Com efeito, pode considerar-se que a maior parte dos pensadores neste domínio, como já foi referido, o têm como seu principal interlocutor. Por exemplo, a proposta de justiça defendida adiante por Sen é-lhe dedicada nas primeiras páginas.

¹⁷ Rawls define como principal objetivo da sua teoria elaborar uma teoria de justiça que seja alternativa a doutrinas como o intuicionismo e, sobretudo, o utilitarismo. Relativamente ao intuicionismo, Rawls caracteriza-o por duas vertentes fundamentais: por um lado, a admissibilidade de uma pluralidade de princípios que podem entrar em conflito uns com os outros. Por outro lado, o intuicionismo considera que não há um único objetivo capaz de determinar, em caso de dúvidas, qual o princípio a escolher entre os muitos que existem, ou como estabelecer regras de prioridade entre eles. O único método de avaliação é subjetivo, pressupondo uma avaliação de acordo com as nossas instituições, até determinar qual o princípio que nos parece mais adequado em cada caso (Rawls, 2013). O utilitarismo merece maior atenção, com uma extensa análise crítica destacada em *Uma Teoria da Justiça* que será reproduzida, em parte, ao longo do estudo.

prioritária em relação à justiça social e económica. Isto significa que a segunda não deve ser realizada à custa do sacrifício da primeira. Por outras palavras, o igualitarismo nunca deve ser promovido à custa da liberdade (Cardoso Rosas, 2014). Consequentemente, a neutralidade do Estado quanto a concepções de bem torna-se um fator fundamental e o justo adquire uma dimensão prioritária¹⁸.

O ponto a partir do qual os julgamentos de justiça devem ser feitas a partir da premissa de que as oportunidades de vida e o bem-estar dos cidadãos de uma sociedade democrática não podem depender do acaso genético ou social. Portanto, as instituições básicas de uma sociedade devem ser concebidas para funcionar de forma que neutralize tanto quanto possível a influência desses fatores que se encontram em grande medida fora do controlo individual. Os fatores responsáveis pelo acesso desigual a recursos sociais escassos são arbitrários de um ponto de vista moral e por isso não devem pesar num acordo sobre os princípios de justiça que devem vigorar numa sociedade constituída por cidadãos livres e iguais (Guillarme, 2002).

Uma sociedade justa deve, assim, reconhecer nas suas instituições básicas a igualdade humana fundamental ou o valor intrínseco igual dos seres humanos. As implicações dessa forma de igualdade são fonte de controvérsia entre as duas perspetivas normativas: o utilitarismo e o liberalismo igualitário que tomam como ponto de partida a ideia de consideração igual e imparcial pelos interesses de todos. O que permite tal, na análise substantiva da igualdade e da justiça é um critério substantivo de acordo com o qual se possa especificar que formas de igualdade e de desigualdade são moralmente relevantes. A teoria da Justiça de Rawls fornece-nos um critério desse tipo: o da “arbitrariedade moral”. Uma vez estabelecido o postulado de que as desigualdades são moralmente arbitrárias está-se em condições de descrever com o que uma sociedade justa deve se parecer (Rawls, 2013).

¹⁸ Rawls, com a sua proposta deontológica e primeiro quadro teórico sobre uma arquitetura normativa, advoga que os princípios de justiça têm prioridade sobre o bem em dois sentidos: não pressupõem a validade de nenhuma concepção específica de bem e porque colocam limites às formas pelas quais os cidadãos se podem empenhar nas concepções de bem que julgam verdadeiras. A prioridade da justiça sobre o bem alude a um elemento central de uma concepção igualitária de justiça: a neutralidade ou tolerância liberal.

II.2. A Teoria da Justiça

A justiça de Rawls parte de uma intuição básica – a da sociedade como um sistema de cooperação –, para depois formular os princípios da justiça, defendendo-os de duas formas distintas. Primeiro, mediante o estabelecimento de um *equilíbrio refletido* provisório entre as intuições morais e os próprios princípios de justiça. Segundo, através do recurso ao artefacto teórico contratualista – ou neocontratualista – da “posição original”. A concepção da justiça aplica-se então à “estrutura básica da sociedade” ou seja, às principais instituições sociais, de forma pluralista e puramente processual.

A sociedade é um sistema de cooperação que visa o bem dos que nele participam. Pressupõe-se que são dotados de racionalidade e razoabilidade. A racionalidade instrumental permite aos cidadãos a seleção de concepções do bem e dos meios adequados para as realizar na sua vida. A racionalidade torna-se a base do exercício da liberdade de cada um. Por sua vez, a razoabilidade permite que cada cidadão esteja disposto a chegar a termos de entendimento com os outros, tornando possível a vida social. Neste sentido, a razoabilidade permite a emergência de um sentido de justiça em cada um (Rawls, 2013).

A teoria de Rawls pode ser vista como uma forma de equilibrar os dois tipos de razões morais. Um deles é a prioridade atribuída às liberdades civis e políticas face às considerações de igualdade distributiva e de utilidade geral. Esta prioridade tem por objetivo proteger de forma mais direta que o utilitarismo de normas, valores relativos ao agente de excessivas exigências de imparcialidade moral, ou seja, das exigências que se impõem por uma consideração igual pelos interesses de todos. No entanto, há duas formas muito distintas de conceber a força especial atribuída aos direitos. Eles podem ser entendidos como restrições ou interdições à ação ou, por outro lado, como interdições a determinadas condutas como estados de coisas desejáveis, devendo ser alcançados por meio da ação política. Os direitos podem ser entendidos como razões relativas ao agente quando determinam que este se abstenha de determinada conduta ou razões neutras relativas ao agente quando se trata da preferência sobre determinada estrutura institucional (Vita, 2007).

A estrutura básica da sociedade introduz um componente de consequencialismo na concepção de justiça de Rawls. Essa concepção é baseada em direitos que, contudo, são valores neutros em relação ao agente (os “bens primários”). Para reconciliar a perspectiva consequencialista-contratual sobre a justiça social com as razões que o agente tem, do seu ponto de vista, para agir a resposta liberal-igualitária apela a uma “divisão moral do trabalho”. Se as instituições básicas da sociedade incorporam uma consideração igual e imparcial pelo bem-estar de todos então, moralmente falando, cada um se pode considerar livre para viver a vida à sua própria maneira e prosseguir os seus próprios planos.

Se os princípios liberal-igualitários se aplicam em primeiro lugar à estrutura básica da sociedade, o problema consiste em saber se é possível conceber instituições substancialmente mais igualitárias e que ainda assim não façam exigências motivacionais que não é razoável esperar que os indivíduos possam honrar. O facto de um ideal político dar um maior enfoque às configurações institucionais do que a normas de conduta individual não o exime de falar aos indivíduos e de levar em conta as motivações que surgem quando se vê o mundo do ponto de vista individual. A plausibilidade dos princípios de justiça não depende somente de em que medida ou com que propriedade exprimem um ideal de imparcialidade moral e de igualdade, sendo também necessário saber se as instituições que os realizam fazem exigências que é razoável supor que os indivíduos possam cumprir (Ibidem).

Um dos problemas bastante complexos levantados pelo liberalismo, especialmente na sua ‘versão’ rawlsiana, é a compatibilidade entre autonomia e estabilidade. Numa sociedade plural, com princípios políticos de justiça distributiva, a estabilidade é um requisito indispensável para a concretização daqueles princípios. Porém, a teoria de Rawls pode não o satisfazer, porque não se limita a propor princípios políticos para as principais instituições responsáveis pela atribuição dos direitos e deveres dos cidadãos, tais como a constituição, o mercado económico e a família, mas impõe ainda a autonomia como um valor moral substantivo para a realização da justiça. Esta imposição transforma a autonomia num ideal social válido para todos os aspetos da vida humana, colidindo com outros ideais alternativos, como, por exemplo, a eficiência,

a caridade, a realização pessoal e a tradição, comprometendo, por isso, a conciliação da justiça com a estabilidade (Queirós, 2009).

II.3. O contratualismo político

O contratualismo é a ‘peça-chave’ das teorias da justiça que se regem por princípios universais na sua *vertente política*, como tal, aparece com uma posição vincadamente importante nas teses de John Rawls, bem como, de um modo geral, na tradição filosófica e política liberal.

Em linhas gerais, pode dizer-se que a especial importância do contratualismo é o facto de deduzir e responder ao que a moral exige. Desde o início do iluminismo, o contratualismo apresentou-se como a forma mais atraente de “preencher o vazio” deixado pelas explicações religiosas sobre questões morais e o problema da autoridade que passou a ser vista como uma criação dos indivíduos, baseada num contrato social previamente estabelecido, em lugar de outro tipo de justificações metafísicas (Cardoso Rosas, 2011).

A génese do “sistema” remonta a John Locke e Thomas Hobbes. O primeiro defendeu que no estado natureza não há liberdade porque as pessoas se encontram totalmente expostas ao arbítrio, sendo isso que está na base do contrato social. Como resultado, surge a liberdade, protegida pelo direito. O indivíduo goza dela somente porque existe um estado político para a defesa direitos, começando pelo direito à propriedade. Essa liberdade assume uma dimensão moral: aponta para a autonomia enquanto capacidade de ação. É para a proteção desta atividade volitiva fundamental do ser humano que se procede à celebração do contrato social e, por esta via, à instituição da comunidade política com os respetivos direitos sobre propriedade e autonomia moral¹⁹. E

¹⁹ Veja-se, por exemplo, em Locke, 2006, p. 251 (*IITGV. Cap.V*): “Embora a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, no entanto, todo o homem tem a propriedade da sua própria pessoa. A esta mais ninguém tem direito senão ele. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, podemos dizer, são propriamente dele. Sempre que ele retira seja o que for do estado em que a natureza o colocou, e aí o deixou, misturou o seu trabalho com esse objeto, e acrescentou-lhe algo que lhe é próprio, e assim converte-o em propriedade sua. Ao se subtrair este objeto ao estado comum em que a natureza o colocou, foi-lhe acrescentado algo por intermédio do trabalho que exclui o direito comum dos outros homens.”

é para este fim que se constitui o poder soberano: para imprimir ao direito um carácter vinculativo e um respeito universal, surgindo como meio para atingir uma moral.

No caso de Rawls, é ‘celebrado’ uma espécie de contrato hipotético, referindo-se a um acordo que seria firmado sob certas condições ideais, e no qual é respeitado o carácter de seres livres e iguais. Tal implica uma direta rejeição às versões não idealizadas de contratualismo²⁰.

Pelo contrário, na avaliação hobbesiana do contrato social pretende-se determinar que tipo de acordo estão interessados em firmar seres “de carne e osso”, enquanto seres orientados para estabelecer regras mutuamente benéficas para todos²¹. Dentro deste tipo de contratualismo hobbesiano situam-se autores como David Gauthier que também rejeitam a existência de direitos naturais ou direitos divinos. Porém, nesse caso, admite-se que as regras morais não dependem de outra coisa senão dos desejos ou preferências das pessoas. O procedimento é interativo e as partes estão envolvidas num processo de negociação económica, procurando levar a cabo o melhor negócio possível (Gauthier, 1986).

No entanto, a partir da descrição feita, pode-se notar que para Gauthier, assim como as convenções “mutuamente vantajosas” dependem exclusivamente de “acordos reais”, esses acordos dependem, por sua vez, do poder de negociação de cada indivíduo com os seus demais. E essa conclusão parece contradizer-se, pelo menos tendo em conta o que o pensamento kantiano diz sobre contratos hipotéticos. Por exemplo, o facto da vida humana ter um valor inerente que deve ser respeitado, independentemente da

²⁰ Existem várias formas possíveis de contratualismo. Por exemplo, os contratos podem diferir bastante dado o nível de racionalidade que assumem os participantes; o nível de conhecimento empírico, etc. Assegurar uma racionalidade e uma informação perfeita nesses agentes implicaria adotar uma visão contratualista idealizada, enquanto assegurar uma racionalidade e uma informação empírica imperfeitas revelaria um contrato realista.

²¹ O Contrato social de Hobbes é interativo, agindo todas as partes em prevenção e para benefício mútuo. Veja, por exemplo, Hobbes, 2010, p.116-117: “Desta lei fundamental da natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. [...] Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera.”

capacidade para forçar os outros a fazê-lo. Nas teses de Gauthier, a igualdade entre as pessoas não decorre, como em Rawls, da inerente igualdade moral entre elas. Pelo contrário, essa igualdade deriva da igualdade de capacidades físicas e vulnerabilidades. Daí que uma teoria como a descrita não forneça nenhum argumento para tratar bem os indivíduos mais frágeis da sociedade.

Rawls não envereda por estes tipos de acordo porque os seus resultados não irão refletir certas ideias que parecem próprias das concepções habituais sobre a moralidade como a ideia de que se deve respeitar o valor intrínseco de cada indivíduo, ou a ideia de que existe um dever especial de proteger prioritariamente os mais necessitados. Nesse sentido, pode dizer-se que os contratos do tipo hobbesiano não apreendem a natureza peculiar da moralidade. Parece evidente esses acordos vão depender da capacidade de negociação – da força – de cada um dos participantes do acordo: os mais fortes, os mais talentosos, os mais poderosos obterão mais vantagens e os mais desfavorecidos são os que ficarão pior. Parece contraintuitivo, portanto, que os direitos fiquem sujeitos ao poder de negociação de cada um e que o bom tratamento se possa dispensar aos outros seja dependente da conveniência de cada um. Mas tal ocorre na perspetiva de encarar a moral como uma criação humana que subsiste enquanto for conveniente para todos (Vita, 2007).

Se Rawls desenvolve a sua própria concepção em termos de um contrato hipotético, tal deve-se ao valor desse recurso teórico como meio para pôr à prova a correção de algumas intuições morais: o contrato tem sentido fundamentalmente porque reflete o *status moral* igual, a ideia de que, de um ponto de vista moral, o destino de cada um tem a mesma importância, a ideia de igualdade. O contrato em questão, em suma, serve para moldar a ideia de que nenhuma pessoa está, de modo inerente, subordinada às demais.

O dispositivo contratual não se limita a ajudar a identificar o que escolher entre as estruturas básicas – exequíveis e inexecutáveis – com base na imparcialidade, também serve para sublinhar as características para a melhor estrutura básica da sociedade. Em particular, serve para tornar mais nítidas as exigências do conceito de justo, sobretudo o

requisito de carácter público, que qualquer estrutura candidata – qualquer opção exequível – deve satisfazer²² (Kolm, 1996). Rawls utiliza-o como um dispositivo para garantir que a estrutura básica preferida é identificada como aquela que satisfaria plenamente as restrições do conceito de justo, em particular o respeito pelo princípio da publicidade: “[...] Um sistema de regras públicas que definem um sistema de atividades que leva os homens a agirem em conjunto, de modo a produzirem uma maior soma de benefícios, e que atribui a cada um certos direitos, que são reconhecidos, a uma quota-parte dos respetivos resultados. Aquilo que alguém faz depende dos direitos que as regras públicas lhe reconhecem, dependendo esses direitos, por sua vez, do que ele faz. A distribuição resulta da satisfação das exigências dos indivíduos, as quais são determinadas por aquilo que eles empreendem à luz dessas legítimas expectativas” (Rawls, 2013, p.85)

Segundo Rawls, ao entender a estrutura básica desta forma, encara-se a justiça como o resultado de um sistema em que as regras públicas aceitáveis são satisfeitas; por isso, também é justa a consequente distribuição de coisas boas e más – sejam elas quais forem. Consequentemente, a justiça não é uma questão de conformidade com um ideal qualquer ou conjunto preferido de resultados ou de padrão de distribuição. Uma teoria da justiça para a estrutura básica da sociedade tem de ser uma teoria da justiça processual pura. “A ideia intuitiva é a de traçar o sistema social de forma que o resultado, seja ele qual for, seja justo, pelo menos enquanto estiver compreendido dentro de certos limites” (Ibidem)

Para a teoria contratualista, porém, as variações sobre a natureza do contrato invocado são ainda mais numerosas do que as variações sobre o seu papel. Três coisas caracterizam a posição de Rawls: em primeiro lugar Rawls concebe um contrato intencional, e não uma estrutura não escolhida de tipo quase contratual; em segundo, o contrato tem natureza económica e política; em terceiro lugar, o contrato será mais não interativo do que interativo (Kukhathas e Pettit, 2003).

²² Requisito que vem no seguimento das “exigências” kantianas

A forma económica consiste em cada um calcular o que melhor serve os seus interesses e tentar obtê-lo: por exemplo, negociar com o outro ou com outros, procurando obter o maior benefício possível com a menor concessão possível da sua parte. A forma política consiste em ambas as partes porem de lado os seus interesses particulares discutindo antes qual é a estrutura que melhor responde a certo tipo de considerações – geralmente considerações que, de uma forma ou de outra, têm a ver com o bem comum – que todos consideram relevante. A forma económica está institucionalizada no processo de negociação próprio do mercado; a forma política – ao menos idealmente – é o foro de debate onde as partes estão impedidas, ainda que só pelo temor de reprovação social, de discutir como se os interesses particulares fossem distintos dos interesses comuns (Ibidem).

II.4. Posição original e realização do contrato

Na realização do contrato rawlsiano questiona-se o tipo de estrutura social em termos de elegibilidade. E no desenvolvimento da estratégia contratualista, a primeira e mais original hipótese de Rawls é a de que deveria ser escolhida sob um véu de ignorância que não permitisse ver os interesses próprios. A este “véu de ignorância”, uma espécie de *epoché*, Rawls chama *posição original* do contrato: “Parto do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância. Não sabem como é que as várias alternativas vão afetar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais. [...] Antes de mais, ninguém reconhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social, também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais e capacidades, a sua inteligência, força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os pormenores do seu projeto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais, como a aversão ao risco ou a tendência para o otimismo ou pessimismo. Mais ainda, parto do princípio de que as partes não conhecem as circunstâncias particulares da própria sociedade [...] É dado adquirido, no entanto, que conhecem os factos gerais da sociedade humana. Compreendem os assuntos políticos e os princípios da teoria económica, conhecem as bases da organização social e das leis da psicologia humana. Na verdade, presume-se que

as partes conhecem os factos gerais que afetam a escolha dos princípios de justiça” (Rawls, 2013, p.121)

Neste quadro devem ser identificados os princípios de justiça e estruturas sociopolíticas desejáveis e exequíveis – estrutura básica da sociedade, com base no que seria selecionado num quadro de perfeita imparcialidade. Por estrutura básica da sociedade pretende significar-se a forma pela qual as principais instituições sociais se articulam num único sistema e como garantem direitos e deveres essenciais e moldam a divisão dos benefícios emergentes da cooperação social. Os princípios deverão ser genéricos na forma, não identificando pessoas, devem ser de aplicação universal, potencialmente aplicáveis e devem ser reconhecidos publicamente como última instância na resolução de pretensões conflituais entre as pessoas (Ibidem).

A ideia de cooperação social entre cidadãos iguais assim concebidos é uma ideia normativa e não meramente descritiva. Mas uma teoria da justiça tem de ter um qualquer ponto de partida. As tentativas de carácter hobbesiano ou neo hobbesiano visam derivar a normatividade apenas de uma racionalidade instrumental ou prudencial. Segundo as perspetivas deste tipo a racionalidade, só por si, produz a normatividade ética e, assim também, as condições necessárias e suficientes para justificar a cooperação e a ordem social, como a já abordada de Gauthier. Rawls que é mais lockeano do que hobbesiano, ou seja, o ponto de partida da sua teoria é ele próprio uma ideia moral e não a mera racionalidade (Cardoso Rosas, 2011). O modelo contratualista – e a ideia de razoável que ele contém – descreve a justificação dos princípios da razão pública porque o exercício do poder, numa democracia, assenta numa cooperação institucionalizada entre cidadãos livres e iguais. Os princípios da razão pública são aqueles que são aceites por pessoas razoáveis, que procuram um acordo com as que procuram também um acordo, desde que façam questão da sua autonomia política. No entanto, o problema central do procedimento da posição original é que ele mascara as premissas morais das quais um contratualismo como o de Rawls não se consegue afastar e ele está consciente das premissas morais substantivas sem as quais o procedimento não faz sentido: “Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações que entre todos se estabelecem, essa situação inicial coloca os sujeitos, vistos como entidades morais, isto é, como seres

racionais com finalidades próprias e – parto desse princípio – capazes de um sentido de justiça, numa situação equitativa” (Rawls, 2013, p.33). Estão, desta forma, mencionadas as premissas centrais: uma noção forte de igualdade moral e uma suposição motivacional de que as pessoas são capazes de agir a partir de um sentido de justiça²³.

II.5. Os princípios de justiça como equidade

O contrato tem, para além disso, uma certa função ‘heurística’, já que serve para deduzir os princípios a que deve estar conformada uma sociedade. Como visto, a teoria de Rawls assenta em premissas de carácter normativo como as de sociedade como um sistema de cooperação com vista ao bem dos que nele participam. Este sistema de cooperação compreende cidadãos livres e iguais. A liberdade e igualdade de todos e de cada um compreendem propriedades morais básicas assentes no indivíduo: capacidade para uma conceção do bem e para um sentido de justiça, assentes na racionalidade instrumental entendida como a capacidade para escolher fins e optar pelos meios mais adequados para os atingir. Também sustenta a noção de liberdade, como a possibilidade de cada um escolher e perseguir os seus próprios fins. Por outro lado, a razoabilidade define o sentido de justiça, manifesto na evolução do juízo moral. Nestes dois princípios assenta a igualdade.

A sociedade tende a gerar conflitos em torno da distribuição e encargos da vida social tendo em conta que, por norma, a maior parte dos indivíduos prefere mais benefícios e menos encargos. O papel da justiça é precisamente definir a distribuição mais adequada dos benefícios e encargos ou então dos direitos e deveres que decorrem dessa cooperação social. Para Rawls, o papel da justiça restringe-se à distribuição dos bens materiais e imateriais mais básicos: os “bens sociais primários”: liberdades, oportunidades, rendimento e riqueza. Estes bens são também sociais e não naturais, na medida em que não dependem de uma distribuição de qualidades naturais, mas antes da

²³ Se existe motivação para cumprir apenas os termos de acordos que são mutuamente benéficos, parece não haver razão para os mais privilegiados deverem aceitar os sacrifícios que a implementação de uma conceção de justiça como a de Rawls lhes impõe. Contudo, a caracterização da posição original apoia-se numa premissa moral substantiva sobre o que é uma sociedade justa, numa suposição sobre quais fatores que respondem pela capacidade produtiva desigual deveriam ser vistos como moralmente arbitrários e, tanto quanto possível, deveriam ter a sua influência neutralizada numa sociedade justa.

distribuição dos benefícios e encargos operados pela “estrutura básica da sociedade” que é o objeto da justiça.

Os dois princípios da justiça rawlsiana dizem que: “1) Cada pessoa deve ter direito igual ao mais amplo sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.2) As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em igualdade equitativa de oportunidades” (Rawls, 2013, p. 239)²⁴.

Os dois princípios concatenados permitem concluir que não é admissível a desigualdade no que diz respeito ao valor fundamental que é a liberdade, mas abre a porta a que tal possa ocorrer quanto aos restantes aspetos económicos e sociais, abrindo aqui o espaço para a introdução do mérito como variável, limitada pelas premissas das funções e posições às quais todos tenham acesso e de que resulte “em benefício de todos”. Esta formulação da justiça em dois princípios justifica-se em sociedades que não estão afetadas por condições de extrema escassez.

Na escolha destes princípios de justiça, Rawls percorre vários caminhos: o primeiro é a oferta da lista das concepções já existentes de justiça – entre as quais o utilitarismo; enquanto a segunda consiste em argumentar, em particular, a favor de uma estratégia que, segundo ele, as partes deviam adotar como método de escolha entre essas opções, dadas as condições de incerteza existentes na posição original.

Para tal, adota o que denomina princípio *maximin* para o problema da justiça social como melhor estratégia em condições de incerteza. Esta estratégia manda ordenar as alternativas em função dos seus piores resultados possíveis, adotando aquela cujo pior resultado possível é superior ao pior resultado de qualquer outra. Rawls defende que a posição original foi concebida de molde a tornar “racional a adoção pelas partes da

²⁴ Esta é uma reformulação final. A dedução dos dois princípios pode ser encontrada em *Op. Cit.* pp.67 e ss

atitude conservadora que esta regra exprime” (Ibidem, p. 153). Nas situações em que o conhecimento das probabilidades é impossível, torna-se preferível ser cético quanto a cálculos probabilísticos. É “pouco razoável não demonstrar ceticismo em relação a cálculos probabilísticos, a não ser que não haja outra alternativa, especialmente se a decisão é uma decisão fundamental que precisa ser justificada perante terceiros” (Ibidem, p.154).

Por outro lado, na posição original “A pessoa que escolhe possui uma concepção de bem que a leva a preocupar-se muito pouco, se é que se preocupa, com os ganhos que poderia ter acima do rendimento mínimo que efetivamente pode estar certa de obter se seguir a regra *maximin*. Não lhe vale a pena correr riscos para obter maiores benefícios” (Idem).

Rawls apresenta duas espécies de razões para preferir esta concepção de justiça. Em primeiro lugar, é esta concepção que é capaz de resistir a um exame crítico comparativo na posição original: as concepções utilitaristas, egoístas, perfeccionistas e outras seriam rejeitadas e a “justiça como equidade” manter-se-ia. Em segundo lugar, esta concepção de justiça possui certas vantagens pela positiva: Para Rawls, a justiça como equidade seria escolhida porque a estratégia do *maximin* conduziria a que fosse ordenada com preferência sobre qualquer outra alternativa disponível. Em particular, o princípio da diferença zela pelo bem-estar do grupo dos desfavorecidos, garantindo-lhes as melhores condições sem porem em risco a liberdade. Deste modo, a justiça como equidade manterá forçosamente a posição mais baixa do seu sistema, mas acima da posição correspondente no sistema organizado por qualquer outra alternativa.

Além disso, os princípios da justiça como equidade são de molde a que cada uma das partes na posição original possa esperar, dados os factos da psicologia moral, que os outros a eles adiram uma vez adotados. Não acarretam consequências que não possam aceitar. Por outro lado, a justiça como equidade seria preferida por ser uma concepção que cria o seu próprio apoio, sendo por isso estável. Esta concepção é o esteio de um sistema que proclama o bem de todos: são garantidas as liberdades a todas as pessoas e o próprio princípio da diferença garante que todos beneficiam da cooperação social. “Podemos,

assim, explicar a aceitação de um sistema social e dos princípios a que dá satisfação pela lei psicológica de que as pessoas tendem a amar, acarinhar e apoiar tudo o que seja para seu próprio bem. Uma vez que o bem de todos é afirmado, todos se sentem inclinados a perseverar neste sistema (Ibidem, p.177).

Assim, uma concepção de justiça “deve exprimir publicamente o respeito do homem pelos outros homens”, desta forma “eles asseguram um sentido ao seu próprio valor” (Ibidem, p. 179). É isto mesmo que os dois princípios da justiça como equidade fazem, pois “quando a sociedade segue esses princípios, o bem de todos fica a fazer parte de esquema de benefício mútuo e esta afirmação pública nas instituições dos esforços de cada homem garante a sua autoestima” (Idem). Por sua vez, a apoio dado ao autorrespeito faz aumentar a eficácia da cooperação social, o que reforça as razões para escolher esses princípios.

Em contraponto, Robert Dahl diz que a regra da maioria é o único procedimento decisório que, pelo menos de forma aproximada, pode levar à maximização da utilidade média – indo, inequivocamente, de encontro a uma forma de utilitarismo. Defende não haver nada na decisão maioritária que faça os membros de uma maioria, ocupando uma posição intermédia na distribuição de encargos e benefícios sociais, sejam levados a aceitar uma redução do nível de bem-estar se isso for necessário para elevar significativamente o bem-estar de uma minoria destituída (Dahl, 1989). Quando os pobres deixam de constituir a maioria da sociedade, a tomada de decisões pelo método democrático – entendendo a democracia como um mecanismo de agregação das preferências de facto dos cidadãos – não oferece nenhuma garantia de que os seus interesses serão levados em conta pela maioria relativamente mais privilegiada. Ao passo que um utilitarismo médio teria de sancionar essa exclusão como justa, ela seria considerada profundamente injusta na ótica do princípio *maximin* de justiça. Esse é o principal foco de tensão entre a democracia e o componente *maximin* do ideal de justiça social. Só não haverá tensão ou oposição se uma maioria de cidadãos e os seus representantes estiverem convencidos de que se devem valer das instituições políticas democráticas para realizar uma concepção de justiça social (Ibidem).

II.6. Justiça nas instituições

O conjunto dos argumentos de Rawls conduz a justificar, a par da garantia das liberdades de base, um princípio de limitação das desigualdades económicas e sociais. As políticas possíveis que servem para manter a justiça fundamental desenham dois sistemas institucionais entre os quais Rawls não decide.

Em ambos, são garantidas as liberdades de base, e as desigualdades sociais são limitadas pelos princípios de valor equitativo das liberdades, da igualdade equitativa das oportunidades e pelo princípio da diferença. O socialismo democrático não comete os erros do socialismo de Estado: se os meios de produção pertencem à sociedade, o poder político é procurado por uma pluralidade de partidos políticos, o poder económico está disperso por empresas independentes cuja direção é eleita pela força de trabalho, e essas empresas prosseguem as suas atividades no quadro de mercado livres. No caso de uma democracia de proprietários, os erros do capitalismo do *welfare state* são também evitados. É evitada a dominação económica e política por uma minoria, graças à dispersão da riqueza e do capital.

Por outro lado, disposições especiais asseguram que as desigualdades são insuficientes para ameaçar as relações de mutualidade entre membros da sociedade. A propriedade dos meios de produção é permitida, mas não constitui um direito fundamental: tudo depender de saber se esse direito constitui um meio eficaz de promover os princípios de justiça. Em contrapartida, é garantido o direito à propriedade privada contida no primeiro princípio de justiça (Guillarme, 2002).

A teoria de Rawls é processual: e as instituições obedecerem aos princípios de justiça, então a sociedade é justa, quaisquer que sejam os resultados finais obtidos por todos e cada um dos membros da sociedade. A justiça consiste na distribuição segundo regras institucionais concebidas a partir de princípios que, na prática, são as regras axiais sobre as quais se funda todo o sistema. Como tal, Rawls, a partir do conteúdo dos princípios de justiça através da estrutura básica define uma conceção de justiça política. Ao dar corpo aos seus princípios, enquanto descreve a estrutura básica da sociedade justa, mostra como certas instituições ou práticas fundamentais decorrem deles. Tal

implica uma explicação da constituição política e das organizações económicas justas. Para tornar clara a ligação existente entre os princípios de justiça escolhidos na posição original e instituições justas, Rawls concebe uma sequência num quadro composto por quatro etapas. Esta sequência tem por objetivo demonstrar que as instituições são justas, porque foram escolhidas sob um “véu de ignorância”, em que os decisores não tinham consciência dos seus interesses e ligações particulares.

Na primeira etapa, debaixo do véu de ignorância escolheriam os dois princípios. Na segunda, a assembleia constituinte, com conhecimento dos factos gerais respeitantes à sociedade, tem lugar a conceção da constituição política orientada para produzir legislação justa e eficaz. Na terceira etapa, resolvidas as questões relativas à constituição política e com uma informação mais completa, escolheriam as políticas de bem-estar económico e político. Na última etapa, visa-se a situação particular em condições de total acesso aos factos, já com o véu da ignorância levantado. Pode considerar-se que a parte mais premente do processo torna-se a conceção constitucional: “A justiça política tem duas características que resultam do facto de uma constituição justa ser uma forma de justiça processual imperfeita. Em primeiro lugar, a constituição é um processo justo, que satisfaz as exigências de igual liberdade; em segundo lugar, deve ser concebida por forma a que, de todos os sistemas justos e aplicáveis, seja ela a que tem mais possibilidades de conduzir a um sistema de legislação justo e efetivo” (Rawls, 2013, pp. 181-182).

Uma constituição política justa faz respeitar o primeiro princípio de justiça – o princípio da liberdade: “Uma vez deduzidos os princípios de justiça, no entanto, a teoria contratualista estabelece certos limites à conceção do bem. Estes limites decorrem da prioridade da justiça sobre a eficiência e da prioridade da liberdade sobre os benefícios sociais e económicos” (Ibidem, p.211)

O Estado é concebido como uma associação de cidadãos em pé de igualdade regendo-se por uma constituição neutra relativamente a doutrinas filosóficas e religiosas, mas regula a forma como os indivíduos perseguem os seus interesses morais acordo com princípios que acordariam numa situação inicial de igualdade. Embora o governo possa

ocasionalmente limitar a liberdade, só pode fazê-lo quando esteja em causa o interesse comum na ordem pública e na segurança, pois só em tais ocasiões o governo age segundo um princípio escolhido na posição original. A liberdade só pode ser restringida em nome da liberdade, com todas as implicações que isso acarreta. O princípio da liberdade igual exige que os cidadãos tenham oportunidade de participarem no processo político daquilo a que se chama democracia constitucional. Mas a liberdade também exige o controlo dos poderes do corpo legislativo. E Rawls acha que isto pode ser realizado pelos “dispositivos tradicionais do constitucionalismo”: bicameralismo, separação de poderes e códigos legais aplicados pelos tribunais. A liberdade exige o império da lei, pois de outro modo a incerteza quanto às fronteiras da nossa liberdade tornará o seu exercício arriscado e menos seguro. Por isso, uma constituição justa é a que limita os poderes do governo, embora lhe conceda autoridade para elaborar e fazer cumprir a lei. O princípio da liberdade exige que haja controlo dessa autoridade. Contudo, é desse mesmo princípio que faz decorrer a autoridade do governo para impor sanções aos que infringem a lei, já que um governo ineficaz não é capaz de garantir as liberdades importantes (Ibidem).

Uma ordem económica justa é a que faz respeitar o segundo princípio de justiça. Um Estado regido por uma constituição política justa tentaria, pois, fazer cumprir o segundo dos dois princípios através da legislação adequada. Ao debater a organização económica de uma sociedade justa, Rawls concentra-se na questão de saber até que ponto deve manter-se a igualdade de oportunidades e o princípio da diferença. Conclui que uma igualdade de oportunidades no sentido verdadeiro, por oposição ao sentido formal, exige que o governo, além de manter as formas habituais de capital social geral, tente garantir oportunidades iguais de educação e de cultura, através de uma escolaridade pública ou subsidiada, bem como a igualdade de oportunidades nas atividades económicas, vigiando a conduta das empresas e impedindo a formação de monopólios, e garantindo a todos um rendimento social mínimo (Ibidem).

A justiça económica exige quatro sectores de governo: um sector de afetação de recursos, um sector de estabilização, para manter o pleno emprego, dessa forma contribuindo com o sector de afetação de recursos para manter a eficácia da economia de mercado, um sector de transferências, com a responsabilidade de proporcionar um

mínimo social, e um sector de distribuição para garantir uma justiça aproximada, na distribuição de bens, por meio de impostos e dos necessários ajustamentos aos direitos de propriedade.

Rawls afirma ainda que a injustiça da lei não é, em geral, uma razão suficiente para não se aderir a ela, tal como a validade formal da legislação definida pela constituição vigente não é uma razão suficiente para a aceitar. A estrutura básica deve governar a sociedade com sentido de justiça e nas circunstâncias típicas da justiça. Dizer que as pessoas têm um sentido de justiça significa que, desde que se adote uma concepção de justiça adequada, elas serão capazes de a ela se conformarem.

O que se diz a cada uma das partes é que o seu lugar na estrutura básica escolhida será principalmente determinado pelo seu talento e capacidade de se esforçar, sendo-lhe a seguir negado o conhecimento de quais eles são. Sob o véu da ignorância, todos têm a mesma probabilidade objetiva de atingirem qualquer das posições sociais e sabem qual é essa probabilidade objetiva: esta pode ser determinada pelo número de posições significativamente diferentes e pelo número de pessoas a distribuir por essas posições.

Quanto aos fins, o que caracteriza a posição original é que as partes nada sabem sobre os desejos que terão devido ao véu da ignorância. Espera-se que escolham uma estrutura básica, não em função dos objetivos que variam de pessoa para pessoa, mas de desejos que terão. Tais desejos são referidos como desejos gerais ou desejos de bens primários, concebidos como desejos das condições necessárias à perseguição de quaisquer objetivos. Rawls defende que os seus bens primários são certos direitos e liberdades, oportunidades e poderes, rendimentos e riqueza e ainda o autorrespeito tornado possível pela realização dos mesmos.

Quanto aos meios adotados para a perseguição dos fins, Rawls parte do princípio de que as partes seguem as regras habituais da racionalidade, como descritas na teoria da decisão. Por fim, a condição especial que Rawls impõe à motivação das partes é a de nenhuma ser influenciada pela inveja na escolha que faça. Isto não é psicologicamente realista, pois não há dúvida de que a maioria das pessoas sofre a inveja (Kukhathas e Pettit, 2003).

Por outro lado, a teoria de Rawls visa articular duas proposições normativas distintas: uma que diz respeito aos procedimentos de justificação que devem ser adotados para chegar a um acordo razoável sobre princípios comuns de justiça e a outra sobre que princípios substantivos devem ser esperados pela adoção desses conceitos.

Contudo, na proposta de Rawls não é especificado um ponto de ausência de acordo, ou “estado natureza”, em relação ao qual as partes contratantes teriam de estimar os benefícios que obteriam aceitando os termos de um acordo; e as partes contratantes não avaliam os termos do acordo motivadas unicamente pela maximização do próprio benefício. Estas componentes são partes fundamentais do contratualismo hobbesiano para o qual só são legítimos os princípios de justiça sobre os quais se pode afirmar que seriam convencionados numa situação hipotética em que as partes se empenham em maximizar a sua própria utilidade, cada uma delas tomando por referência a utilidade com que teria de se contentar caso a negociação falhasse.

Uma estrutura institucional, ao restringir o leque de escolhas e de oportunidades disponíveis para os agentes, ao conceber normas que são de cumprimento obrigatório para todos, inevitavelmente envolve algum grau de limitação e coerção sobre aqueles que a ela estão submetidos. Supõe-se, então, que a teoria da justiça rawlsiana oferece àqueles que estão submetidos à estrutura básica, razões para aceitá-la que são independentes da coerção (Vita, 2007). Cabe agora questionar se este complexo institucional pode ser justificado, por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, a cada uma das pessoas a quem se impõe restrições. Neste ponto, encontra-se o ponto fraco dos transcendentalismos e, tendo em conta a diversidade dos quadros, talvez se imponha a necessidade de novas abordagens.

III. A questão categorial: ontologias humanas

III.1. Duas concepções

Pode considerar-se que a problemática da justiça é correlativa a diferentes concepções da “ontologia” humana. Tal já foi referido no início deste estudo com a corrente que analiticamente se designa por comunitarismo ou contextualismo (Ricoeur, 1997), que veio provocar um “primeiro grande embate” com o liberalismo igualitário²⁵ (Gargarella, 2009). De acordo com esta “visão ontológica”, o liberalismo tem uma noção errada de indivíduo humano, não considerando a “rede” de vínculos que une uma comunidade e são constitutivos do próprio sujeito, concebendo antes o humano como sujeitos como “separados” uns dos outros e da sua comunidade, levando a uma divisão artificial entre a esfera privada e a pública.

É essa concepção que “obriga” o liberalismo a exigir, tanto das autoridades públicas como dos cidadãos, que sejam neutros relativamente a qualquer concepção do bem. Na perspetiva liberal é reconhecida e defendida uma certa independência entre indivíduos e as reivindicações comunitárias, com o objetivo de garantir a possibilidade de cada um escolher com liberdade os seus próprios fins. De acordo com os autores de índole mais comunitarista, esta visão dos indivíduos assenta numa “ontologia tomista”, e consequentemente, da sociedade como um agregado de indivíduos orientados por objetivos individuais (Taylor, 1979).

O ponto de partida liberal são os direitos individuais, que se tornam prioritários sobre os sociais. Para o âmbito comunitarista a pessoa surge num contexto particular; não há indivíduos autossuficientes, todos se inserem meio social e cultural. Uma história individual surge situada numa “narrativa” maior que é a história da comunidade, da qual o sujeito não se pode abstrair (MacIntyre, 1985).

²⁵ O agrupamento de autores foi feita segundo as categorias indicativas foi feita seguindo, por exemplo cf.: Cardoso Rosas (org.), 2014, Cardoso Rosas, 2011; Gargarella, 1999; Kukhathas e Pettit, 2003; Renaut (dir.), 2002, Ricoeur, 1997. Obviamente, uma classificação “topológica” deste tipo envolve sempre um grande grau de simplificação e aproximação. Contudo foi julgado preferível pela organização da exposição.

Esta “tensão” ocorre também na forma de dedução dos próprios princípios de justiça. Enquanto no liberalismo são encontrados a partir de argumentação e dedução teórica, no caso dos comunitaristas os princípios morais resultam dos conjuntos de práticas e costumes enraizados nas práticas e tradição de uma determinada comunidade.

No caso dos liberais, tende-se a optar pela distinção entre moral convencional e a moral crítica para afirmar que a justiça de uma ordem moral não depende de quais são os valores predominantes na história e tradição da comunidade, mas sim da sua sustentação na razão²⁶. Também enfatiza a autonomia do indivíduo, em detrimento da sua pertença a um corpo comum. Para os liberais, a defesa desse princípio é básico, por exemplo, para condenar aquelas políticas capazes de sacrificar alguns indivíduos segundo um alegado bem comum. Este, aliás, é um dos princípios que Rawls criticara duramente no utilitarismo.

O “principal” bem, a liberdade, provém do contrato social que garante liberdade ao sujeito para escolher os seus fins. Por isso enfatiza também os direitos, no sentido de preservar os indivíduos arbitrariedades. Os direitos definem o sujeito e constituem-no, funcionando, como trunfos políticos capazes de se sobrepor a todo o arbítrio, quer provenha da natureza, dos concidadãos ou dos governantes, anulando-os eficazmente (Dworkin, 2013). Os direitos corrigem a arbitrariedade humana e da natureza e são o meio de preservar a liberdade.

Paralelamente colocam o ser de cada um para além do alcance da subjetividade humana e das flutuações, até mesmo democráticas, do poder. Cabe questionar o modo como o liberalismo assegura o exercício desses direitos, e os princípios gerais, provindos do contrato social, podem funcionar de modos diferentes em contextos diversos, nomeadamente diferentes valores culturais²⁷. No entanto, considerar o eu como mero contentor formal de direitos, radicalmente igual a todos os demais, salvaguarda a

²⁶ No caso do comunitarismo há, com efeito, sistemas iníquos que podem ser legitimados por esse tipo de distinção como, por exemplo, os sistemas de castas que alguns tipos de comunitarismo, em defesa do relativismo cultural, se recusam a considerar injustas.

²⁷ Tome-se como exemplo os quadros axiológicos, resultantes também de diferentes posições ontológicas e sociológicas, tão distintos entre as sociedades ocidentais e as orientais.

dignidade do ser humano em toda a sua universalidade, mas sob a condição de não se lhe poder imputar qualquer conteúdo material, isto é, de não se lhe permitir uma personalidade própria (Amaral. 2014). Observe-se para tal a posição original de Rawls, com indivíduos sem atributos – para além da razão, para identificarem os princípios de justiça na base do contrato social. A especificação das relações apropriadas entre cidadãos livres e iguais tem de ser complementada com uma conceção da pessoa. As características formais da posição original não fazem mais do que exprimir a norma da reciprocidade. Para justificar princípios normativos, é necessário ser dado conteúdo à cooperação equitativa, designando os objetivos dos cidadãos envolvidos. Deste modo, eles são concebidos umas vezes como razoáveis e outras como racionais, entendendo-se que a primeira dimensão da sua personalidade moral pressupõe e limita a segunda. O carácter essencial da pessoa é a autonomia que a caracteriza (Guillarme, 2002)

Michael Sandel acusa a perspetiva liberal de tomar os indivíduos como eus livres e independentes, libertos de quaisquer laços morais anteriores, capazes de eleger os fins: “Esta é a conceção de pessoa que se encontra no ideal de Estado enquanto quadro neutro, que respeite todo o elenco de fins. Basear os direitos numa qualquer conceção de bem equivaleria a impor a alguns os valores de outros e deste modo, a não respeitar a capacidade de cada um escolher os seus próprios fins” (Sandel, 2005, p.65). Consequentemente, a defesa da precedência do justo relativamente ao bem.

Para os liberais, a igualdade de cada um de reside no facto de “sermos fontes de pretensões válidas que se autenticam a si mesmas” (Rawls, 2013, p. 32). Isto implica estar baseado num quadro social e político que assuma um carácter unitário e que, por isso mesmo, seja capaz de perspetivar a todos do mesmo modo, independentemente das conceções de bem adotadas individualmente.

Gera-se, pois, uma necessária tensão entre estas duas esferas antitéticas. Com vista a resolver o problema, o liberalismo propõe a construção de um consenso político razoável que, simultaneamente, respeite a individualidade. Tal é possível porque, na argumentação liberal, o exercício prático da razão torna possível alcançar um consenso de sobreposição ao nível público, isto é, dos valores políticos e dos princípios

fundamentais da organização da comunidade de referência (Rawls, 2005)²⁸. Contudo, tal torna-se mais inexequível ao nível privado (Cardoso Rosas, 2011).

À perspetiva liberal corresponde também uma conceção nos termos da qual o social, em vez de constituir um dado da natureza – como na conceção aristotélica, emerge como uma construção artificial, como produto de um contrato que é negociado de forma racional e celebrado pelas partes contratantes, centrado sobretudo no cálculo que desenvolvem. Perdida a dimensão do bem-comum a política torna-se um negócio, uma atividade que se pretende por poder tirar proveitos. É face a este quadro conceptual que alguma crítica comunitarista se desenvolve: “Uma política que suspende a moral e a religião por inteiro, rapidamente gera o seu próprio desencanto. Quando falta ressonância moral ao discurso político, o anseio por uma vida pública que detenha um significado mais profundo encontra expressão indesejável” (Sandel, 2005, p. 28). A visão liberal do cidadão, da sociedade e da vida política é considerada excessivamente frugal, acabando por encontrar tradução, neste quadro negro, na deterioração da vida política e na crise das democracias. Perdida a dimensão axiológica, a política é equiparada à gestão e a democracia resvala para a tecnocracia (Idem)²⁹.

Para alguns comunitaristas, um dos problemas do liberalismo, tal como de toda a modernidade, reside no facto de não reservar grande espaço, seja para a condição social e política do sujeito, seja para as comunidades em que está inserido, seja para os princípios, inclusivamente morais, que as consubstanciam. Não leva em conta o valor que, historicamente, as comunidades assumem na construção da identidade e da personalidade da pessoa concreta que é cada um e, correlativamente, dos papéis que desempenha na identificação dos princípios e dos modelos de organização social e política. E vê-se, por isso, encerrado numa conceção estritamente asséptica do eu,

²⁸ Este ponto é desenvolvido principalmente em *Liberalismo Político*

²⁹ Posteriormente, como referido a propósito de *Liberalismo Político*, a preocupação central de Rawls deslocou-se das questões de igualdade distributiva para as questões pertinentes ao “ideal de tolerância liberal” (Rawls, 2005). Tal talvez se deva à crítica comunitarista ao liberalismo sob o justificativo teórico da neutralidade liberal rejeitando o peso moral relativo ao agente. As diferentes modalidades de comunitarismo articulam objeções à justiça igualitária que invocam o peso da “proximidade” contra os valores neutros em relação ao agente (Vita, 2007).

perspetivado estritamente como sujeito racional de direitos, da sociedade entendida como produto artificial da vontade, e da política equiparada ao mercado. Ao libertar os homens da trama identitária que, no antigo regime, os fixava a uma família, a um núcleo territorial, a uma religião, a uma profissão, etc., e que acabava por determinar o seu próprio ser, o projeto da modernidade assumiu uma dimensão emancipadora fundamental. Neste processo, contudo, ao afirmar a igualdade fundamental entre todos, acabou por perder de vista a pessoa concreta que é cada um (MacIntyre, 1985).

Despojando cada pessoa dos sucessivos contextos e das circunstâncias em que nasceu e em que se constituiu, inteiramente acidentais e arbitrários do ponto de vista do mérito, bem como da diversidade de atributos com que se depara a cada momento da sua vida, a modernidade acaba por ter apenas lugar para um universo constituído por indivíduos, radicalmente autónomos e destituídos de conteúdo e identidade: todos iguais na medida em que, enquanto sujeitos estritamente racionais, mais não são do mais do que entes capazes de direitos (Ibidem)³⁰.

III.2. O liberalismo igualitário

O liberalismo igualitário tem como principal característica a defesa da igualdade das liberdades fundamentais – dos direitos-liberdades, civis e políticos -, associado à igualdade de oportunidades e equidade na distribuição dos bens. Caracteriza-se pela forte vertente individualista pelo peso das liberdades e, por outro lado, solidarista pelo papel que reserva à igualização do ponto de partida dos indivíduos, assim como da parte da riqueza que lhes cabe enquanto definida pelas regras institucionais da sociedade (Cardoso Rosas, 2014).

³⁰ Nesta perspetiva, os atributos essenciais das pessoas são anistóricos e universais, facto que torna todos os seres humanos iguais nos seus atributos essenciais. E estes atributos essenciais prendem-se com a igual dignidade de todo o ser humano, suscetível de se reconhecer a si e aos demais como agente moral, capaz de ser livre. Todos os seres humanos são livres e iguais na medida em que são sujeitos de direitos. São livres e iguais na medida em que, por um lado, todos são radicalmente autónomos nos projetos de vida que elegem e, por outro, transportam um elenco de direitos, os quais funcionam como uma barreira, uma muralha intransponível que isola por inteiro o eu, o sujeito volitivo. (Amaral, 2014)

Como visto, uma teoria política normativa que tenha a pretensão de apresentar uma visão, a mais plausível que pode ser concebida, dos fundamentos éticos de um Estado liberal-democrático não pode estar fundada exclusivamente em razões morais relativas ao agente e, como tal, o liberalismo igualitário tem a pretensão de uma efetiva equidade, extensível a todos os que nela participam (Vita, 2007). Equidade essa que se traduz na preocupação simultânea com liberdades e bens.

O argumento decisivo para o liberalismo igualitário consiste em sublinhar um contraste entre os tipos de condições que permitem realizar a autonomia política do indivíduo. Os cidadãos podem ser considerados livres, politicamente, de aceitar uma doutrina moral ou religiosa, desde que a liberdade de consciência e de pensamento sejam direitos garantidos. Cada indivíduo é autónomo na medida em que reconhece a possibilidade de fazer sua, por meio do seu juízo, qualquer doutrina moral ou religiosa, e de aceitar a autoridade de qualquer cidadão que a promova³¹.

Dizer que, numa democracia, o poder político é atributo de cidadãos livres e iguais, constituídos em corpo coletivo, é dizer que cada um é autor e destinatário da justificação do exercício da coerção pública. Tendo em conta o princípio liberal da legitimidade política, cada indivíduo, tem um dever de civilidade, que consiste em ser capaz de explicar a todos os outros como é que os princípios e as políticas que ele tenta utilizar e para as quais ele vota podem ser justificados por ideais aceitáveis por eles na medida em que sejam aceitáveis. Pelo menos quando estão em jogo as “disposições constitucionais essenciais e questões de justiça fundamental” (Rawls, 2013, p.224). Os cidadãos devem poder fundamentar as suas teses apelando para razões públicas, quer dizer, aceitáveis por todos.

Tanto o dever moral de civilidade como o princípio liberal da legitimidade política são aplicações do ideal da razão pública. Razão pública que se expressa na

³¹ A garantia dos direitos civis dos cidadãos exprime o reconhecimento desta competência política de autonomia de maneira adequada porque a opção que é protegida por esses direitos, a de abandonar qualquer associação em que tenha participado, é uma possibilidade real.

conceção política da justiça (Rawls, 2013). Esta ideia permite dar uma interpretação do princípio de neutralidade do Estado. A relação política democrática e o seu princípio de legitimidade exigem que os princípios de justiça sejam justificáveis com base em valores políticos, valores que são neutros face às diversas doutrinas exaustivas: eles não derivam de nenhuma delas em particular, são aceitáveis por todos os cidadãos razoáveis. A neutralidade democrática é portanto uma neutralidade justificativa de bases filosóficas. (Guillarme, 2002).

Amartya Sen³², que merecerá um tratamento mais detalhado adiante, levanta a objeção da supremacia da igualdade nos bens primários dos indivíduos para o alcance da justiça como equidade diante da diversidade humana em termos de características físicas individuais e de oportunidades e condições de vida. Argumenta que o problema deve ser resolvido com a elaboração dos elementos constituintes da sua abordagem – os *funcionamentos* e as *capacitações* –, os quais permitem relacionar a diversidade humana com a conversão dos bens em fins (Sen, 2012).

Ronald Dworkin, outro liberal considera, no seguimento de Rawls, que: “No government is legitimate unless it subscribes to two reigning principles. First, it must show equal concern for the fate of every person over whom it claims dominion. Second, it must respect fully the responsibility and right of each person to decide for himself how to make something valuable of his life. These guiding principles place boundaries around acceptable theories of distributive justice – theories that stipulate the resources and opportunities a government should make available to people it governs” (Dworkin, 2011, p.2). Introduz algumas *nuances* ao liberalismo de Rawls, defendendo que a concepção liberal igualitária deve assentar nalgumas ideias básicas³³: distinguir entre a personalidade e as circunstâncias, tendo por objetivo uma equidade circunstancial que permita aos indivíduos tornarem-se responsáveis pelos resultados dos seus gostos e ambições: se alguém, situado numa posição de relativa igualdade com os demais, decide,

³² Face ao já vasto tratamento dado a John Rawls, a referência no liberalismo igualitário, optou-se por esta estrutura para os outros autores.

³³ Para uma visão abrangente sobre o autor segue-se o percurso proposto em Kimlicka, 1995b

por exemplo, arriscar muito num dado empreendimento, sabendo das possibilidades de que ele termine mal, deve ser responsabilizado, acarretando sozinho com as consequências. Do mesmo modo, o Estado igualitário, ainda que neutro, não pode ser obrigado a arcar com os “gostos caros” de quem tenha esse tipo de preferências.

Por outro lado, considera que deve ser definido um parâmetro mais objetivo na avaliação da justiça. Assim, propõe a noção de “recursos” tornando-se a avaliação com base nestes, e não no grau de satisfação que os indivíduos possam obter deles.

Segundo Dworkin, a teoria da justiça de Rawls é insensível aos dons próprios e ambições. Com base nos dois princípios, alguns podem ser prejudicados por circunstâncias que não controlam, já que é considerada a posse de bens primários sociais e não bens primários naturais. Alguém com um rendimento superior a outro, mas com problemas naturais (por exemplo, físicos), estaria melhor do que esta última, não tendo em conta o peso que tal pode acarretar, no caso, em medicamentos. Como tal, acusa a proposta de Rawls de não considerar o infortúnio.

O modelo teórico de Dworkin pressupõe dois passos. No primeiro destes, dá-se um leilão hipotético, onde a sociedade disponibiliza os recursos e todos têm igual poder aquisitivo. O leilão acaba quando cada participante fica satisfeito com os recursos que adquiriu, e não prefere o conjunto de recursos de outro participante. Nessa altura, entende-se que fica satisfeito com aquilo a que chama “teste da inveja”. Por outro lado, é possibilitado a todos que recorram a um esquema de seguros para precaver problemas naturais (Dworkin, 2002). Garante-se, desta forma, que todos os indivíduos podem concorrer a dois propósitos principais: contratarem seguros para enfrentar infortúnios e perseguirem os objetivos de vida desejados. Desta forma, podem compensar o que não foi resolvido no leilão onde, por exemplo, não havia possibilidade de incluir os recursos pessoais, mas somente os impessoais. Procura demonstrar através deste leilão hipotético quais são as características que devem distinguir uma conceção igualitária plausível: a possibilidade de começar a vida com iguais recursos materiais e garantia contra os infortúnios. Aqui também, como no caso de Rawls, o objetivo é reduzir o peso de fatores arbitrários de um ponto de vista moral. Contudo, a proposta de Dworkin procura cobrir

aspectos que aparentemente eram tratados de modo inadequado na proposta de Rawls. Segundo Dworkin, o esquema de leilão e seguros permite corrigir de modo correto os efeitos da má sorte (*brute luck*) na vida de cada um, solucionando a lacuna da teoria de Rawls. A sua proposta elimina completamente o efeito da mera sorte, isto é, as circunstâncias que resultam de riscos pelos quais os indivíduos não são responsáveis enquanto não seriam eliminados aqueles riscos que são fruto das opções feitas pelos indivíduos (*option luck*). O esquema de seguros proporciona um vínculo entre a mera sorte e a sorte pela qual uma pessoa opta, dado que a decisão de adquirir ou rejeitar o seguro representa uma aposta calculada (Dworkin, 2002).

Dworkin não pensa no leilão e no esquema de seguros como diretamente traduzíveis para a realidade. O esquema apresentado por ele tende a constituir, simplesmente, um modelo para orientar uma política igualitária. Nesse sentido, por exemplo, Kymlicka considera a proposta de Dworkin como uma tentativa de orientar o funcionamento do sistema impositivo, que deveria recolher impostos dos mais capacitados por natureza, para depois transferi-los para os mais desfavorecidos. Uma conceção igualitária deve servir, sobretudo, de modelo, para orientar possíveis reformas, ou estabelecer critérios. E, nesse sentido, a sua tese permite chegar a maiores especificações do que outras alternativas. Em particular, por meio de recursos como o “teste da inveja”, que tende a contrabalançar de forma adequada o peso que cabe atribuir às circunstâncias e escolhas (Kymlicka, 1995b).

Cabe, no entanto, contrapor que este esquema é demasiado permeável a circunstâncias adversas do funcionamento das sociedades. Por exemplo, muitos dos “desvalidos fisicamente” poderiam não ter acesso aos seguros de que Dworkin fala. Por outro lado, muitas correntes da psicologia empírica não admitiriam o postulado de que os indivíduos ficariam “estaticamente” satisfeitos na posse dos bens que escolheram no leilão...

Entre os que consideram importante dotar os indivíduos de um rendimento garantido ou de uma dotação única de dinheiro encontram-se também Phillipe Van Parijs, que propõe a atribuição a todos os indivíduos de um rendimento básico

incondicional (Arnsperger e Parjis, 2004) e Bruce Ackerman, com a “herança social de cidadania”, consistindo numa soma garantida no nascimento de um cidadão resgatável na maioria (Ackerman, 2006).

David Miller defende que uma teoria de justiça deve combinar os princípios de necessidade, mérito e igualdade, atendendo às diferenças entre e dentro dos diversos grupos sociais. Apesar das suas dificuldades práticas, o conceito de justiça social deve poder sustentar o seu aspeto formal de modo consistente numa jurisdição que vai além dos limites da democracia liberal. Os efeitos da globalização e do multiculturalismo sobre esses princípios despertam um interesse maior por conta dos desafios diretos que levanta aos objetivos de um projeto político (Miller, 1995).

Para Ian Shapiro democracia e justiça aparecem frequentemente como ideias antagónicas e elabora propostas procurando sintetizá-las e maximizá-las por razões políticas práticas. Considera que a justiça deve ser procurada de forma democrática para que seja legítima e, por outro lado, que a democracia deve promover a justiça. Defende haver um enlace entre justiça e democracia enraizado no facto das duas implicarem a ideia de não-dominação. O desafio consiste em como encontrar formas de limitar a dominação, democratizando as relações sociais, de modo a diminuir a injustiça, mas fazer isso de modo compatível com a salvaguarda dos valores e objetivos dos indivíduos. Conseguir a justiça democrática implica o recurso ao que denomina como a sabedoria dos que estão dentro do sistema em que democratizar corresponde a uma busca coletiva de valores (Shapiro, 1998).

Brian Barry considera que, nas sociedades modernas, houve um retrocesso sistémico na igualdade de oportunidades, originando processos cumulativos nos benefícios e desigualdades: “A just system would have to give people second (or more) chances, so that losing out at the beginning does not permanently close doors that might be opened by extra effort later. Contemporary societies have regressed in this aspect. Formal qualifications have become such pervasive conditions for getting almost any desirable position (even if they are irrelevant) that the possibility of getting your foot in the door and then proving yourself on the job has virtually disappeared. Initial

advantages cumulate, then. Those with the best school results will tend to the best universities and go on to the most desirable jobs. The same cumulative process operates for disadvantage as well as advantage” (Barry, 1995, pp. 44-45). Direciona a sua teoria de justiça para todos os tipos de sociedade e inter-sociedades, admitindo as pluralidades e considerando que a justiça é a exigência de um consentimento razoável de princípios que assegurem uma igualdade onde todos possam sentir que podem fazer bem aquilo que esperam razoavelmente poder fazer, impedindo privilégios especiais e reivindicações imediatistas de vantagens baseadas em desigualdades legítimas (Ibidem).

Jürgen Habermas critica a ordem lexical de Rawls dizendo que o carácter de dois estágios geram uma prioridade dos direitos liberais que relega o processo democrático a um *status* inferior. Entre os direitos liberais, que Habermas também denomina ”direitos privados subjetivos”, encontram-se a liberdade de pensamento e de consciência, o direito à vida, à liberdade pessoal e o direito de propriedade. Aponta que esses direitos que ele diz definirem na teoria de Rawls a “identidade não pública” dos cidadãos teriam prioridade sobre a “legislação democrática”.

Por outro lado, considera que não é possível obter premissas universais justificadoras da pretensão de uma validade moral, tal como o pretendia o liberalismo rawlsiano: “No es posible hacer depender la validez de una concepción de la justicia de la verdad de una cosmovisión por ‘razonable’ que pueda ser. Dada esta premisa, tiene mucho más sentido analizar las distintas pretensiones de validez que unimos a las afirmaciones descriptivas, evaluativas y normativas de distinto tipo, con independencia de aquel característico síndrome de pretensiones de validez que apuntan conjuntamente de modo inequívoco en las interpretaciones del mundo religiosas y metafísicas” (Habermas, 1998, p. 64). Opõe-se, portanto, ao lugar que os direitos privados subjetivos ocupam na conceção de justiça selecionada na posição original. Esta visão, defende, remete para uma perspetiva marxista em que os direitos humanos são interpretados como direitos do indivíduo burguês, empenhado na realização do seu próprio interesse em

oposição ao que deveria motivá-lo enquanto cidadão: a realização de interesses gerais na esfera pública³⁴.

III.3. O Contextualismo

Baseado numa ontologia “holista”, o comunitarismo reproduz em relação ao liberalismo igualitário as concepções kantianas e as correspondentes críticas hegelianas. Fundamentalmente, retoma a crítica de Hegel a Kant que defendia a existência de certas obrigações universais que deveriam prevalecer sobre as mais contingentes pela pertença a uma comunidade particular, Hegel inverte esta formulação dando prioridade aos laços comunitários. Assim, em vez de valorizar como Kant o ideal de um sujeito “autônomo”, Hegel advoga que a plena realização do ser humano compreendia a integração dos indivíduos na sua comunidade³⁵.

O que caracteriza o debate entre liberais e comunitaristas parece ser difícil de delimitar, porque ambos os termos agrupam tentativas diversas. Não só os próprios protagonistas, tanto num campo como no outro, lutam contra a classificação a que as suas teses são sujeitas como recusam esse rótulo que se lhes impõe. No entanto, de um modo geral, pode dizer-se que para os comunitaristas, existe uma razão social predominante (num sentido forte do termo) e contextual, ou mesmo substancial. Nenhuma concepção da racionalidade pode dispensar contextualização. Mesmo a razão que se pretendesse

³⁴ Isto remete para o que Dahl defende ao dizer que não somente como um ideal mas também na prática o processo democrático está envolto numa penumbra de liberdade pessoal (Dahl, 1989); ou seja, também a identidade pública é significativamente determinada pela titularidade desses direitos. A criação das condições institucionais que tornam possível o exercício efetivo desses direitos por todos é um dos objetivos – um interesse geral – que se realiza na esfera política através do processo democrático.

³⁵ Will Kymlicka identifica três grandes variantes de comunitarismo. A primeira é constituída por aqueles para quem a comunidade é capaz, por si só, de corresponder a todas as necessidades humanas, não sendo necessário proceder à identificação de princípios de justiça. A comunidade é o dado ontológico originário, dela decorrendo diretamente os princípios de organização social e política por que se deve reger. Por outras palavras, a comunidade substitui a necessidade de princípios de justiça. Uma segunda vertente comunitarista argumenta que os princípios de justiça em vigor numa comunidade devem ser aqueles que dela brotam de forma mais ou menos espontânea ou que são adotados pela maioria dos seus membros. Nestes termos, a justiça deve basear-se nos entendimentos partilhados de uma sociedade em vez de princípios universais e anistóricos. Por último, uma terceira vertente defende que a comunidade deve estar presente na identificação do conteúdo dos princípios de justiça por que se deverá nortear (Kymlicka, 1995b).

desprendida, que pretendesse adotar uma distância crítica em relação aos contextos históricos deve ter, em última instância, o apoio destes últimos.

Qualquer recusa a proceder desta forma não só é falaciosa, como transformaria a própria racionalidade num instrumento incapaz, do ponto de vista prático, de julgar fins que, desde logo, seriam necessariamente arbitrários, porque decorreriam de um sujeito individual e não de uma comunidade cujos valores se teriam sedimentado através de uma razão deliberativa nos seus diversos momentos históricos. O contextualismo retoma a crítica do motivo do sujeito individual que se mantém quase o mesmo em todo o liberalismo: os comunitaristas sublinham a importância das estruturas sociais nas quais as pessoas vivem e que determinam não só a sua identidade, mas a própria concepção de uma escolha racional, o conteúdo dessa escolha e sobretudo a sua auto compreensão: a forma de vida que desejam viver (Sosoe, 2002).

Na distinção comunitarista em relação ao liberalismo, apontam-se a rejeição de todo o pensamento individualista; a recusa à pretensão à universalidade das normas morais à qual se encontra ligada a questão da fundação de uma comunidade política viável que não é fundada em princípios abstratos de justiça, mas em requisitos empíricos, sociológicos e psicológicos, quer dizer na forma de socialização que seria necessária para a estabilidade, a identidade e a integração de uma comunidade.

Um dos primeiros críticos ao liberalismo foi Charles Taylor, na obra em que procurou dar continuidade ao propósito hegeliano (Taylor, 1979). As suas críticas centram-se tanto o conceito de razão puramente formal utilizado por Kant – um conceito de razão que impediria dar qualquer conteúdo às obrigações morais – como à concepção de autonomia proposta por ele – uma concepção que rejeita justamente o que Hegel considerava mais importante, a “imersão” do indivíduo numa comunidade, *locus* em que Taylor considera ainda se julgar esta tensão proveniente do iluminismo: “The tension in our civilization today comes from the fact that we cannot and do not want totally to abandon the rational, technological base of our society which comes from the Enlightenment, while we constantly feel the appeal of the aspirations to radical autonomy and expressive unity” (Taylor, 1979, p. 72).

Segundo Taylor, a identidade de cada um é definida em boa parte do conhecimento de onde o indivíduo se situa, quais são as suas relações e compromissos: com quem e com que projeto se sente identificada. Deste modo, o seu pensamento privilegia o desenvolvimento de uma ontologia predominantemente “abrangente”. Surge como um crítico dos pressupostos individualistas do liberalismo e das noções correlativas de liberdade como não interferência e direitos negativos. Segundo Taylor, mais do que um ponto de vista estritamente político, o liberalismo erra ao estar vinculado a uma antropologia “atomista” que não tem em conta os seus laços sociais, bem como a própria conceção do bem, dignidade e estatuto do ser humano enquanto tal. Considera que a vida dos sujeitos, enquanto agentes morais é uma tarefa de autointerpretação que não pode dispensar a ancoragem em determinada comunidade. Nesse aspeto, a comunidade linguística assume um papel fundamental. É através da interação com outros significantes que as avaliações têm lugar e formação de identidades. O humano não se constitui isoladamente ou monologicamente e o sentimento de pertença é fundamental à construção identitária: “The modern ideology of equality and of total participation leads to a homogenization of society. This shakes men loose from their traditional communities, but cannot replace them as a focus of identity. Or rather, it can only replace them as such a focus under the impetus of militant nationalism or some totalitarian ideology which would depreciate or even crush diversity and individuality” (Taylor, 1979, p.116).

Acusa a tese atomista, considerando que conduz a uma ilusória autossuficiência, advogando que o indivíduo constrói a sua identidade através da relação com a cultura em que desenvolve, sendo impossível “retornar” ao estado-natureza, no qual nunca poderia conquistar a identidade e, portanto, nunca poderia criar por contrato uma sociedade que o respeite. O indivíduo livre que se afirma como tal já tem uma obrigação de completar, de restaurar ou de manter a sociedade dentro da qual é possível conquistar essa felicidade. Assim, não só é preciso atender às escolhas individuais, como também é necessário atender ao âmbito em que essas escolhas são realizadas. Nesse sentido Taylor propõe contrabalançar a “tese atomista”, que o liberalismo aprova, com a “tese social”. Perante a tese atomista que admite que as pessoas são capazes de desenvolver suas potencialidades

humanas isoladamente, a tese social, como tese antitomista, vem afirmar o contrário, o homem é um “animal social”. Não é autossuficiente individualmente, fora da *polis*, já que sem a existência de determinado contexto social não pode afirmar a sua autonomia moral, não pode formar as convicções morais às quais o liberalismo defende. As considerações sobre os direitos devem mudar e reconhecer que para o desenvolvimento das suas potencialidades o homem precisa da sociedade. Reconhecer tal implica reconhecer a necessidade de garantir as condições que permitem desenvolver capacidades humanas relevantes. A natureza humana convoca necessariamente à pertença a uma comunidade.

Taylor considera que a única forma de garantir que os homens afirmem a sua autonomia é assegurando determinada política cultural, amparada em instituições de participação política e garantias de independência pessoal. Tal significa que é incongruente proteger direitos contra a própria sociedade ou à custa dela. No caso de conflito entre certas reivindicações “sociais” e algum direito individual, não é óbvio que se deva optar pelo segundo, correndo o risco do indivíduo anular as bases da autonomia futura para si, bem como para as gerações futuras que, desta forma, podem ficar impedidas de construir convicções morais independentes. Por outro lado, defende, o atomismo liberal impede o reconhecimento e valorização do que denomina bens compartilhados, comuns a uma pluralidade de pessoas (Ibidem).

Para Michael Sandel, o eu da perspectiva liberal, “vazio de conteúdos”, é uma ficção, defendendo que, na realidade, o mesmo é resultado da “trama” de relações sociais do indivíduo, pertença a um determinado contexto: “O primeiro destes desafios poderá ser apelidado de objeção sociológica, na medida em que começa por sublinhar a influência penetrante das condições sociais na formulação dos valores individuais e das fórmulas de organização política. Argumenta-se que o liberalismo está errado na medida em que a neutralidade não é possível dado que, por mais que nos esforcemos, jamais seremos capazes de escapar por inteiro aos efeitos das nossas condicionantes” (Sandel, 2005, p.33).

Contesta o postulado kantiano de que o eu antecede os seus fins, acusando-a de se basear numa visão descritivamente pobre do ser humano. Uma visão mais adequada da pessoa implica reconhecer a importância que tem, para cada um, o conhecimento dos valores da comunidade – valores que os indivíduos não escolhem, mas descobrem através das práticas próprias dos grupos aos quais pertencem e através dos quais formam as concepções de bem: “Se somos ‘eus’ com liberdade de escolha e independentes, sem vínculos morais anteriores à escolha, então necessitamos de um quadro de direitos que seja neutro entre os fins. Se o eu é anterior aos seus fins, então o direito deverá ser anterior ao bem. Se, porém, a concepção narrativa de agência moral for mais persuasiva, então talvez mereça a pena reconsiderar a reflexão que Aristóteles faz sobre a justiça. Se a deliberação acerca do meu bem implica refletir sobre o bem dessas comunidades às quais a minha identidade está ligada, então a aspiração a neutralidade pode estar errada. Poderá não ser possível, nem mesmo desejável, deliberar sobre a justiça sem deliberar sobre a vida boa” (Sandel, 2011, p.86).

É pelo contrato social que as partes, sujeitos até então radicalmente destituídos de conteúdo, se constituem em comunidade política. O Estado, criado de forma voluntária e artificial, forja a identidade coletiva que imprime a cada um daqueles que integra, transformando-os em cidadãos. E é do conjunto de cidadãos que emerge a nação. Acresce que a nação, organizada politicamente em Estado, se apresenta como entidade soberana, na exata medida em que se constitui como fonte de identidade e do próprio ser dos seus membros.

Considera que liberdade significa autogoverno decorrendo das instituições democráticas e da dispersão de poder por entre as múltiplas comunidades em que o indivíduo se situa e não da força ou extensão dos direitos que lhe são reconhecidos e, por esta via, da amplitude da esfera privada, tal como protegida pela esfera do poder público. A liberdade exige participação no poder político. Para que a seja justiça seja a primeira virtude das instituições sociais, é necessário que estejam satisfeitos certos requisitos: haver indivíduos de determinado tipo, relacionados de uma certa forma com as circunstâncias humanas: “A prioridade do processo na concepção de justificação de Rawls faz lembrar as prioridades paralelas do justo sobre o bom e do eu sobre os seus

fins. Por esta via, ele liga a concepção de justificação com a teoria da pessoa que a justiça como equidade parece vincular, ao mesmo tempo que sugere a importância da teoria contratualista para o projeto deontológico em geral. Tal como o eu é anterior aos fins que propõe, também o contrato antecede os princípios que produz. Com certeza, aquele que é anterior aos princípios de justiça não é um contrato qualquer [...]. De igual modo, as pessoas reais, tal como normalmente as concebemos ‘cheias de traços particulares’, não são, em sentido estrito, anteriores relativamente aos seus fins, encontrando-se, antes, inibidas e condicionadas pelos seus valores, pelos interesses e pelos desejos a partir dos quais o eu “soberano”, enquanto sujeito de posse, toma os seus propósitos. Ora, para afirmar a prioridade do eu cujo agir soberano se garante, havia sido necessário identificar um eu ‘essencialmente destituído de conteúdo’, concebido como um sujeito puro de posse, distinto dos seus objetivos e atributos contingentes, permanecendo sempre por trás deles.” (Sandel, 2005, p.165)

Os liberais defendem que os indivíduos se devem libertar do seu contexto para deduzirem os princípios através dos quais organizam a associação e defendem que essa associação deve ser julgada pela sua conformidade com princípios justos. Ao fazê-lo vivem segundo uma moral que escolhem e, por isso, são livres. No entanto, esta pretensão pressupõe uma aptidão que os mesmos não têm: a capacidade de escolher ou de construir uma moral sem autoconhecimento ou experiência moral. A justiça não pode, pois, anteceder a experiência moral: “Para o argumento em favor da prioridade da justiça ter êxito, para o justo ser anterior ao bom nos interligados sentido moral e fundacional que identificamos, torna-se necessário assegurar igualmente o sucesso de uma qualquer versão do primado do sujeito. Isto deve ficar claro. No entanto, falta ainda demonstrar se este último argumento é defensável. Como poderemos saber se existe um tal sujeito, capaz de ser identificado antes e independentemente dos objetivos que procura? Esta questão assume um interesse especial quando nos lembramos que o argumento em favor da prioridade do sujeito não é um argumento empírico.” (Sandel, 2005, pp. 28-29)

Mas Sandel também visa a questão do primado da justiça em Rawls ao nível da justificação. Os princípios de justiça são formulados independentemente de uma concepção determinada do bem e apenas em função de uma teoria restrita do bem que

toma em conta a existência de bens sociais primários necessários como instrumento para os diversos indivíduos, independentemente das concepções específicas do bem que eles possam ter. Nesse sentido, o liberalismo deontológico de Rawls é anti teleológico: ele não permite que a justiça seja justificada com recurso a uma ideia completa de bem. Para Sandel os indivíduos são, à partida, definidos pelo seu contexto, são seres incorporados e inseridos na comunidade; por isso, os fins e ligações são constitutivos. Por outro lado, considera que a natureza humana não é voluntarista. A autocompreensão não ocorre através das escolhas, mas antes através de processos de autoconsciencialização. E, neste quadro, a justiça surge simplesmente porque não se permite o desenvolvimento de outras virtudes mais espontâneas, como a fraternidade ou a solidariedade.

Michael Walzer assenta a sua argumentação na ideia de que a justiça é relativa aos significados sociais dos bens que são objeto de distribuição numa comunidade política, constituindo-se em diferentes esferas que espelham o pluralismo sociocultural das sociedades humanas. Como tal, esses bens possuem diferentes significados sociais, e esta pluralidade de significados implica, por sua vez, que a justiça distributiva deve apresentar diferentes critérios de distribuição. Deste pluralismo nasce a necessidade de preservar a autonomia de cada esfera distributiva. Respeitar essa autonomia distributiva é promover a igualdade, e isso impede uma distribuição equitativa de acordo com um princípio único, mas antes de acordo com o seu significado social. A concepção de justiça de Walzer tem uma forte componente hermenêutica, atribuindo uma enorme importância à análise concreta dos significados sociais presentes na comunidade³⁶.

O monopólio de um bem é injusto se houver predomínio perante os outros. Se esse predomínio existir, não existe justiça: “É o significado dos bens que determina a sua deslocação. Os critérios e as combinações distributivas são intrínsecos, não ao bem em si mesmo, mas ao bem social. [...] Todas as distribuições são justas ou injustas conforme

³⁶ Note-se que sob a justificação da cultura e identidade de um povo foram e ainda são perpetrados crimes e por isso muitos teóricos desconfiam da bondade de raciocinar com base nos significados culturais que as pessoas possuem. Walzer pelo contrário não tem medo de assumir os fenómenos histórico-sociais como ponto de partida e como tal não concorda com a fuga ao particularismo histórico em busca de uma visão política neutral relativamente às diferentes concepções de bem-comum e nisto reside o seu carácter comunitarista, pelo reconhecimento de que neutralidade é impossível e até indesejável.

os significados sociais dos bens em causa [...] Os significados sociais são, por sua natureza, históricos e, por isso, as distribuições justas ou injustas mudam com os tempos [...] Quando os significados são diferentes, as distribuições devem ser autónomas. Todo o bem social ou conjunto de bens constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro de cujos limites só certos critérios e combinações são adequados” (Walzer, 1999, pp.26-27)

A defesa da justiça e da igualdade implica atender ao princípio da “igualdade complexa”. Uma sociedade governada de acordo com este princípio é o oposto de uma tirania, pois a igualdade complexa impede que uma desigualdade na distribuição de um bem (por exemplo, a riqueza) se multiplique na distribuição de outros bens essenciais (assistência médica, poder político, etc.). É a partir da comunidade específica existente no tempo que se pode pensar os valores políticos e, naturalmente, o que se entende por justiça. Tal implica fazê-lo sempre a partir de um determinado contexto, compreendendo a diversidade desses contextos. Isso pode ser constatado ao pensar sobre os bens de que a justiça se ocupa, sobre os critérios da sua distribuição e sobre o modo como se configuram.

Os bens são bens sociais na medida em que aquilo que os torna bens é o sentido que lhe é atribuído numa dada comunidade. Não existe uma lista universal de bens sociais primários. No âmbito da mesma comunidade e num mesmo momento histórico um determinado bem pode ter sentidos radicalmente diferentes. Os critérios de distribuição não dependem da coisa em si a ser distribuída, mas antes do seu carácter social, do modo como cada bem é percebido e valorizado por uma comunidade específica. Os critérios de distribuição de cada bem estão intimamente ligados ao bem a distribuir e ao seu carácter eminentemente social. Por isso, Walzer introduz o conceito de “esferas de justiça”. Cada uma dessas esferas é composta por um bem um conjunto de bens, juntamente com os critérios da sua distribuição. Muitas vezes as esferas não são totalmente autónomas, mas têm uma autonomia relativa umas em relação às outras.

A partir destas distinções conceptuais, Walzer critica o ideal da “igualdade simples” que consiste numa distribuição mais igualitária de alguns bens, especialmente

daqueles considerados dominantes. A desigualdade existente em todas ou algumas esferas da justiça pode estar perfeitamente justificada pelos entendimentos partilhados numa dada comunidade. Levando em conta estas considerações, defende uma noção “complexa” de igualdade, segundo a qual cada bem deve ser distribuído de acordo com o seu próprio significado, que se contrapõe a uma ideia “simples” de igualdade, segundo a qual o que a justiça requer é a melhor distribuição de algum bem determinado. No momento em que é reconhecido o diferente significado que têm bens diferentes, entende-se a sua distribuição, quem deve fazer isso e por quais razões; o conhecimento desse significado força o aparecimento de um princípio distributivo específico. Por exemplo, no caso dos serviços sociais: “A justiça distributiva na esfera da segurança e da previdência tem um duplo significado: reporta-se, em primeiro lugar, ao reconhecimento da necessidade e, em segundo, ao reconhecimento da qualidade de membro. Os bens devem ser fornecidos aos membros necessitados por causa da sua necessidade, mas devem sê-lo também de modo a apoiar a sua posição de membros” (Walzer, 1999, p.87)

A interpretação desses significados diferentes é coletiva, uma tarefa na qual deve intervir toda a sociedade. Mais uma vez, pode-se observar aqui uma crítica de Walzer a posições liberais: a satisfação do ideal de justiça não aparece vinculada aos princípios abstratos que um filósofo possa discernir, mas a peculiaridades – próprias de cada bem – que cada comunidade, em conjunto, deverá reconhecer por si só.

Por fim, a ideia de que diferentes bens devem ser distribuídos de modo diferente, de acordo com o seu significado implica uma rejeição à possibilidade de que possam ser autorizadas “conversões” entre as diferentes “esferas” de bens, bem como o predomínio de algum deles que, conseqüentemente “tiraniza” os outros. Existe tirania quando não se respeitam os princípios internos a cada esfera distributiva, do modo como é garantido pela proposta da “igualdade complexa”: “Apesar de toda a complexidade das suas combinações distributivas, a maior parte das sociedades está organizada no que se poderia chamar uma versão social do escalão ouro: um bem ou conjunto de bens é predominante e determina o valor em todas as esferas de distribuição. E esse bem ou conjunto de bens é vulgarmente monopolizado, sendo o seu valor mantido pela força e coesão dos seus possuidores. Um bem é predominante se os indivíduos que o têm e

porque o têm puderem exigir uma extensa variedade de outros bens. E encontra-se monopolizado sempre que um único homem ou mulher, um monarca no mundo dos valores – ou um grupo de homens e mulheres, oligarcas portanto – o conseguir reter em seu poder contra todos os seus rivais. O predomínio refere-se a um modo de utilização dos bens sociais que não é delimitado pelos seus significados intrínsecos ou que concebe esses significados à sua própria imagem. O monopólio refere-se a um modo de possuir ou controlar os bens sociais com o fim de tirar partido do seu predomínio” (Walzer, 1999, pp.27-28)³⁷.

Alasdair MacIntyre, filósofo de inspiração aristotélica e predominantemente teleológica, também critica o “agente moral autónomo” que a visão atomista defende. O ponto de partida da análise de MacIntyre está focado no carácter arbitrário do debate moral contemporâneo. Debate marcado pelo cunho “emotivista” e, por isso, pela alegação de razões pessoais nas discussões éticas, nas quais o objetivo passou a ser reverter as emoções e preferências dos demais, de tal modo que elas cheguem a coincidir com as próprias.

Para MacIntyre, a uma dada altura, o homem substituiu a virtude pela razão. Este fenómeno que considera de declínio cultural, considera, teve origem e na cultura do Iluminismo: a “cultura das luzes” foi responsável pela arbitrariedade do debate moral, a partir do abandono das concepções tradicionais de bem, acompanhada pelo fracasso no fornecimento de uma justificação racional para a moral.

Defende que os filósofos do iluminismo tenderam a concordar com o conteúdo da moral, mas fracassaram nos seus projetos de fundação por ignorarem a ideia de finalidade própria da vida humana. A restauração de um papel importante para a moral precisa de uma readoção dessa ideia de finalidade, o que implica, ao mesmo tempo, deixar de lado aquele ser emotivista e a filosofia abstrata na qual se enquadra, para começar a pensar nas pessoas como situadas em seu próprio contexto social e histórico:

³⁷ Um dos problemas que mais têm sido levantados a propósito do pensamento de Walzer é o do relativismo cultural, em virtude da tese de que as esferas da justiça só podem ser devidamente pensadas a partir da experiência concreta de cada comunidade.

“For the history of the word ‘moral’ cannot be told adequately apart from an account of the attempts to provide a rational justification for morality in that historical period – from say 1630 to 1850 – when it acquired a sense at once general and specific. In that period ‘morality’ became the name for that particular sphere in which rules of conduct which are neither theological nor legal nor aesthetic are allowed a cultural space of their own. It is only in the later seventeenth century and the eighteenth century, when this distinguishing of the moral from theological, the legal and the aesthetic has become a received doctrine that the project of an independent rational justification of morality becomes not merely the concern of individual thinkers, but central to Northern European culture. [...] The breakdown of this project provided the historical background against which the predicaments of our culture can become intelligible” (MacIntyre, 1985, p.39).

Ter como perspectiva a finalidade do humano e à situação contextual exige voltar a reconhecer o papel representado pelas “virtudes” no pleno desenvolvimento da vida de cada pessoa. O que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor maneira, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e central dessa demanda, ignorada filosoficamente: “Any contemporary attempt to envisage each human life as a whole, as a unity, whose character provides the virtues with an adequate *telos* encounters two different kinds of obstacle, one social and one philosophical. The social obstacles derive from the way in which modernity partitions each human life into a variety of segments, each with its own norms and modes of behaviour [...] The philosophical obstacles derive from two distinct tendencies, one chiefly, though not only, domesticated in analytical philosophy and one at home in both sociological theory and in existentialism. The former is the tendency to think atomistically about human action and to analyze complex actions and transactions in terms of simple components [...] Equally the unity of a human life becomes invisible to us when a sharp separation is made either between the individual and the roles that he or she plays” (MacIntyre, 1985, p. 204).

Por fim, MacIntyre enfatiza que, em diferentes contextos, diferentes indivíduos desenvolvem as várias práticas. Ou seja, nascem inseridos em certas tradições específicas entendidas como um conjunto de práticas organizadas e moldadas de determinada

maneira. É dentro desse âmbito que realizam as suas escolhas, e é em relação a esse *background* que podem avaliar a racionalidade das decisões de alguém, na sua procura pelo bem³⁸.

De um modo geral, ao comunitarismo pode, como já se referiu, apontar-se que reveste de algum relativismo sendo difícil de estabelecer até que ponto a autonomia deve ser preservada em prol do comunitário, se em nome de hábitos culturais não se autorizam atentados aos direitos humanos fundamentais. A pergunta passa a ser até que ponto se devem permitir práticas culturais respeitando plenamente a autonomia e inviolabilidade da pessoa humana³⁹. Por outro lado, há que perguntar se o domínio da virtude (como Sandel ou MacIntyre o concebem) não transformaria os princípios de justiça social numa mera caridade, com todas as implicações que isso traria ao nível do próprio ideal democrático.

³⁸ Diante das posturas como as de Taylor ou MacIntyre, os liberais tenderiam a enfatizar excessivamente as preferências dos indivíduos. Segundo eles, atendendo a tais preferências, contribui-se melhor para o bem comum. Para os comunitaristas, por outro lado, o ponto de partida é exatamente o oposto. Para eles, o bem comum, mais do que adaptar-se ao parâmetro das preferências individuais, forneceria o padrão a partir do qual essas preferências deveriam ser avaliadas.

³⁹ O antropólogo Lévi Strauss defende esta tese em *Olhar distanciado*. O respeito cultural deve ser limitado pelo que consensualmente são os direitos humanos fundamentais, sendo que práticas atentatórias destes – como as que envolvem o valor da vida humana – não devem ser preservadas, ainda que haja práticas do “património cultural” que a ponham em questão.

IV. *Capabilidades* para liberdades: Uma solução?

IV.1. Síntese bidimensional

A proposta de Amartya é a que, neste estudo, se defende poder constituir uma boa alternativa a alguns problemas do liberalismo, através dos seus princípios gerais neutros e que não têm em consideração as especificidades concretas das várias comunidades, bem como aos relativismos de cunho mais contextualista. Neste âmbito, pensa-se que Sen estabelece um contrato social implícito, de carácter moral⁴⁰, que requer uma participação estatal na garantia da justiça social e opera uma síntese entre algumas características liberais com algumas preocupações comunitaristas⁴¹. O postulado central é a de que a justiça é bidimensional, reunindo aspetos transcendentais: o eixo teórico da razão deliberativa, com aspetos comparativos: o empirismo que visa atender às circunstâncias “locais”.

Sen, ao longo do seu pensamento, parte de uma noção complexa de desigualdade e pobreza, defendendo que a identificação do pobre e o diagnóstico da pobreza podem estar longe de ser óbvios, especialmente quando não estão referidos à pobreza “extrema e bruta”. Podem utilizar-se diferentes abordagens (por exemplo, inadequação biológica, privação relativa), havendo questões técnicas em cada uma das abordagens. Para construir uma imagem global da pobreza, defende, é necessário ir muito mais longe do que identificar os pobres. Para dar um perfil agregado baseado nas características daqueles que são identificados como pobres, têm que ser frontalmente encarados problemas de agregação. Se os antecedentes imediatos da pobreza podem ser óbvios e a causa última uma questão demasiado vaga e aberta para ser resolvida, há vários níveis intermédios que devem ser explorados relativos aos seus contextos (Sen, 1999).

Pode considerar-se que o sistema funciona a ‘jusante’. De acordo com Sen, a justiça, também como equidade, deve transformar recursos em realização de liberdades

⁴⁰ À semelhança de John Rawls

⁴¹ Neste ponto, considera-se que Amartya Sen consegue operar a conjugação entre o que denominará teorias transcendentais e comparativas. A razão pode desempenhar no seu sistema como um eixo universal, contudo reconhecendo uma segunda dimensão, de carácter mais local.

através de um aumento, ou melhor aproveitamento, das capacidades. O problema põe-se pelos diferentes significado que determinados bens podem ter, face a pessoas e lugares distintos (Sen, 2000).

Como tal, na análise que faz de teorias como a da justiça de Rawls, afirma que a conversão de bens primários e recursos em liberdade de escolha é variável, podendo uma aparente equidade nos recursos estar associada a desigualdades nas liberdades reais desfrutadas em diferentes contextos, sendo “mensuráveis” somente em função das capacidades que daí resultam. Assim, considera que enfoques como os de Rawls ou de Dworkin estão “malogrados” pelo quadro conceptual a que recorrem. Tal leva-os a preocuparem-se somente com bens, ignorando os seus significados para os vários indivíduos nos seus diferentes meios. A visão de Sen é de um funcionamento sociológico mais dinâmico. Teses como as de Rawls implicam concentrar apenas nos meios para conseguir liberdades, ignorando as diferenças contextuais no seu aproveitamento. Certo que aqui, e como se verá adiante, Sen ao pretender desvincular-se da universalidade, ignorou que ela própria é contruída também em diferentes contextos, mas isso vem sublinhar o “quadro” deste autor que pensa também a partir de quadros mais abrangentes, como os das economias do “terceiro mundo” ou mesmo alguns países emergentes⁴².

Quando Sen sugere que uma teoria igualitária deve concentrar a sua atenção nas capacidades básicas, tal significa que essa teoria deve privilegiar os diferentes “desempenhos” (*functionings*) dos indivíduos. A capacidade “mede-se” segundo os distintos desempenhos que pode atingir: ter determinada capacidade é ser capaz de atingir uma série de “desempenhos” (Sen, 2000). Nesse sentido, a ideia de “desempenhos” representa o conceito básico da sua proposta ao vincular-se aos objetivos da vida (Ibidem). Para tal é fundamental ter em atenção o meio onde o indivíduo está inserido⁴³. Os diferentes indivíduos, em diferentes sociedades, alcançam níveis diferentes

⁴² Recorde-se que Amartya Sen é de nacionalidade indiana e, nas suas teses, tem tido em particular atenção contextos como os da Índia, diferentes das democracias ocidentais onde Rawls e Dworkin se moveram.

⁴³ Os desempenhos citados por Sen são de várias índoles e vão desde alguns muito complexos, como o respeito próprio ou a integração dentro da sociedade, até “desempenhos” muito básicos como o de atingir um estado nutricional ou de saúde adequados atendendo às necessidades de determinada situação.

de desenvolvimento dessas capacidades, e valorizam também de modo diferente cada um daqueles “desempenhos” possíveis. Uma verdadeira equidade deve ser sensível a essas variações⁴⁴.

O enfoque que Sen defende pretende refletir a liberdade para escolher entre formas de vida alternativas e a sua avaliação não pressupõe a unanimidade em relação a nenhum conjunto específico de objetivos (Ibidem). O seu objetivo é mais esta liberdade e não com certas conquistas específicas.

Como exposto, Amartya Sen não considera satisfatórias as abordagens da igualdade socioeconômica baseadas na ideia de bens sociais primários, ou na ideia de recursos materiais. O conceito preferido por Sen é o de capacidades ou “capabilidades” (*capabilities*), como modo importante de dar conteúdo às liberdades. Mas tanto os bens sociais primários como os recursos não são facilmente transponíveis em liberdades. Ou seja, pode existir uma igualdade de bens sociais primários ou de recursos materiais sem que exista uma igual capacidade para os colocar ao serviço das liberdades, devido a diferenças no contexto dos indivíduos.

Deste modo, a questão fundamental é a da capacidade para transformar os bens sociais ou os recursos em efetiva liberdade de escolhas e é nessa capacidade de transformação que consistem as “capabilidades” (*capabilities*) que, deste modo, se tornam a medida da equidade para os diversos funcionamentos (*functionings*) ou atividades básicas dos indivíduos. A equidade visa precisamente o conjunto de *capabilidades* básicas dos indivíduos e não simplesmente os instrumentos que podem estar ao serviço dessas *capabilidades*, como os recursos ou os bens sociais primários. Uma maior igualização das *capabilidades* pode ser feita, por exemplo, mediante o fornecimento de serviços sociais focados especificamente em pontos problemáticos de determinado contexto e não tanto pela distribuição direta dos próprios recursos ou bens primários (Ibidem).

⁴⁴ Numa revisão tendo em conta as posições de Sen, Rawls interpretou a proposta deste autor como baseada numa “particular doutrina abrangente”, que, como tal, tendia a hierarquizar as distintas conquistas e estilos de vida das pessoas. Cf. exposto na obra posterior *Liberalismo Político*, Rawls, 2005, pp.144 ss

Na sua obra mais recente – *A Ideia de Justiça*, Sen retomou as suas teses do desenvolvimento como modo de concretização da liberdade sob o argumento o desenvolvimento pode ser visto como um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas usufruem (Sen, 2012).

Na medida em que a justiça de intervenção social é diretamente proporcional à sua capacidade de promover as liberdades, Sen relaciona justiça e desenvolvimento num processo de identificação. Para tal, socorre-se de uma perspetiva de justiça num sentido mais lato, o seu objetivo é mais o de clarificar o modo de tratar as questões de amplificação ou reforço da justiça e menos o de oferecer soluções para as questões que se levantam acerca da natureza da justiça perfeita: “Uma teoria de justiça que possa servir de base para uma racionalidade prática terá de incluir meios para ajuizar de como reduzir a injustiça e incrementar a justiça, em vez de procurar uma caracterização das sociedades perfeitamente justas” (Ibidem, p.12).

Os dois procedimentos que servem para identificar quais são os arranjos ou combinações de fatores perfeitamente justos e para determinar se uma particular alteração social traria um incremento da justiça são disjuntos e Sen preocupa-se, sobretudo, com o segundo aspeto: “Esta última questão [...] é central para a tomada de decisões acerca das instituições, comportamentos e outros determinantes da justiça” (Ibidem)

IV.2. Razão como eixo teórico

Para resolver pretensões conflitantes, defende a necessidade de uma discussão assente em argumentos de razoabilidade e não a postura de “tolerância descomprometida” à semelhança de como o pretenderam as visões universalistas como, por exemplo, a de John Rawls (Ibidem). Neste sentido, estabelece a relação entre o uso público da razão, que considera válido para a objetividade dos juízos morais, e a noção de democracia, baseada nas formas de governo sustentado nesse mesmo uso público da razão sem, contudo, “descartar” o carácter universal e não meramente confinado às comunidades políticas, argumentando que os direitos humanos são elementos capazes de determinar valores de justiça dotados de validade universal.

Porém, apesar do raciocínio e do escrutínio imparcial, podem ainda resistir elementos conflitantes pela possibilidade de haver prioridades concorrentes que serão, inevitavelmente resolúveis apenas pelo uso público da razão e não pela abstenção do mesmo. Para Sen, a democracia é vista em termos de argumentação pública, o que conduz a um entendimento desta como regime do governo pela discussão e capacidade para reforçar a participação ou comprometimento discursivamente sustentados por meio de um alargamento das disponibilidades informacionais e da viabilidade das discussões interativas (Sem, 2012, p. 241).

Esta maneira de encarar a democracia tem validade global. “Se a democracia não for vista tão-somente em termos de constituição de específicas instituições, mas também na perspectiva da possibilidade e do efetivo alcance de uma argumentação pública, então, fazer progredir – ao invés de meramente aperfeiçoar – tanto a democracia como a justiça mundiais já não nos parecerá uma ideia incompreensível, antes passando a ser uma ideia extraordinariamente compreensível, e é plausível que ela venha a inspirar e a influenciar ações práticas transfronteiriças” (Ibidem, p. 17).

IV.3. Transcendentalismo e comparativismo

Sen distingue teorias morais transcendentais e comparativas, as duas vertentes éticas que identifica “nascidas” do iluminismo moderno. Nas sociedades que se tornam complexas, a coexistência de uma multiplicidade de interesses sociais gerou um discurso moral diverso, composto por categorias e valores contrapostos que, contudo, considera que não deixam de ser legítimos. Face às tensões geradas por essa pluralidade, defende, os pensadores iluministas procuraram definir critérios objetivos de justiça a partir da dependência da argumentação racional e segundo as exigências do debate público em, segundo defende, duas linhas distintas.

A primeira, que denomina “institucionalismo transcendental”, tem dominado o discurso ético contemporâneo e visa a procura de uma sociedade perfeitamente justa, tendo como representantes os filósofos contratualistas, pensadores para quem é impossível fazer julgamentos morais objetivos sem definir um único conjunto de princípios de justiça: “Uma perspectiva pertencente ao domínio do *contractarianism* –

seja ela a de Hobbes, a de Rousseau ou a de Rawls – tem sempre de conduzir a um contrato específico, no caso de Rawls, temos a especificação de um conjunto único de ‘princípios de justiça’, sob uma visão da ‘justiça como equidade’” (Sen, 2012, p.254). Estas abordagens são “focadas em arranjos” (*arrangement-focused*), procurando definir os arranjos sociais formadores de uma comunidade perfeita em modelos comparativos entre a justiça de determinada sociedade relativamente à sociedade ideal e, portanto, concebida teoricamente.

A segunda, em que inclui autores como Condorcet, Marx e Mill desenvolve a comparação focada em realizações (*realization-focused comparison*), que reconhece a impossibilidade de construir instituições políticas perfeitas e se concentra no estabelecimento de critérios capazes de orientar as escolhas humanas no sentido de que elas sejam mais justas que as alternativas viáveis. Tal implica o reconhecimento da impossibilidade de uma fundamentação racional capaz de definir um critério perfeito de justiça, pelo que se torna premente elaborar parâmetros que permitam escolher entre os múltiplos valores e discursos éticos existentes de determinada comunidade, com capacidade efetiva para a transformar.

Ficam assim relegados os fundamentos da validade em detrimento da defesa de uma teoria transformadora, de molde a orientar decisões políticas específicas – e “regionais” - capazes de ampliar a justiça social. Em última análise, a justiça está ligada à maneira como vai correndo a vida que as pessoas vivem e não apenas à natureza das instituições que as rodeiam, na conjugação crucial e distintiva na teoria de Sen entre “liberdade e oportunidade” (Sen, 2012, p.167 ss).

A pluralidade exige uma racionalidade capaz de transcender as diferenças, considerando que essa sustentação na razão – através do uso público da mesma -, possibilita o surgimento de uma ética acima das moralidades tradicionais. Tal remete para as posturas institucionais do antigo imperador Akbar⁴⁵: “Subjacente à perspectiva

⁴⁵ A pluralidade é um dos “busilis” com que se têm de confrontar as sociedades contemporâneas, à semelhança do que acontecera na Europa e Índia do século XVII, sociedades caracterizadas pela diversidade religiosa, pelo que relembra o regime instaurado pelo imperador Akbar numa tentativa de assegurar a liberdade religiosa e o tratamento equânime das diversas crenças que se encontravam no território que geria.

geral de Akbar, quanto à avaliação dos usos e das políticas seguidas, estava a sua tese – e chave de volta do seu pensamento – de que a “demanda em busca da razão” (em vez daquilo que chamava “a terra pantanosa da tradição”) é o meio apropriado para tratar dos problemas difíceis do bom comportamento e dos desafios postos pela construção de uma sociedade justa.” (Ibidem, p.79)⁴⁶. Como tal, rejeita o transcendentalismo pela necessidade de atender às especificidades constituintes, pelo que se torna necessário o estabelecimento de critérios comparativos dos diversos elementos da moralidade. Rejeitando os sistemas constituídos nesta base pela ambição de abarcar todas as perspectivas morais, Sen propõe que se encontrem linhas que permitam a resolução de problemas em campos circunscritos, o que se torna bastante pertinente face a alguns desafios gerados pela complexidade das sociedades atuais.

Na sua perspectiva, é premente encontrar modelos comparativos que, na razão prática, maximizem a justiça possível em vez de um modelo universal como o pretendem as teorias transcendentais. Garante-se, desta forma, simultaneamente, um modelo dinâmico capaz de abarcar mudanças nos valores sociais baseado na racionalidade prática, elemento constituinte da própria democracia. E face à multiplicidade de valores que compõem os diferentes desafios, em diferentes contextos, considera que é necessário transcender as limitações das “perspetivas posicionais”, através do uso dessa razão, porque as avaliações valorativas são condicionadas pela “posicionalidade”. Torna-se, deste modo, necessário superá-la, através de processos de “ampliação comparativa” de modo a atingir o que denomina por “imparcialidade aberta”, por contraponto às noções individualistas.

O recurso a uma abordagem comparativa, indo muito além da limitada moldura do contrato social permite proceder a comparações que tenham em conta a progressão da justiça nos seus múltiplos pontos ou arranjos regionais. Desta forma, encontra a metodologia de aplicação do seu quadro teórico. Neste quadro, a “cooperação torna-se

⁴⁶ Neste ponto, Sen efetua o trânsito da moral para a democracia, através do uso público da razão deliberativa recusando-se a admitir práticas como boas em nome de costumes e outras tradições comunitárias. Diverge, pois, dos contextualismos examinados anteriormente.

essencial, porque se traduz num benefício recíproco já que as pessoas se guiam pela responsabilidade moral, logo, o poder efetivo e as obrigações que surgem dele de maneira unilateral também podem ser uma base importante para o raciocínio imparcial, que vai muito além da motivação pelos benefícios mútuos” (Sem, 2012, p.275).

Conceptualmente, recorre à distinção entre dois diferentes conceitos de justiça da primitiva jurisprudência indiana: *niti* e *nyaya*⁴⁷. O ideal por si defendido, implicará uma síntese prática entre ambos que, enquadrados numa semântica ética corresponderão às duas diferentes perspetivas: *niti* personifica a deontológica, enquanto *nyaya* aponta para uma avaliação consequencialista, em que os resultados de um ato estão ligados à sua própria justiça. Deste modo, o ideal de justiça não se restringe ao dever de cumprir leis (*niti*), mas, simultaneamente, na transformação da sociedade (*nyaya*), pelo menos através da exclusão das injustiças.

Como tal, tenta descriminar um sistema de valores que considera fatores legítimos no juízo moral, nos quais a realização da liberdade é um dos mais importantes, pelo que defende que ao avaliar a vida humana, deve atender-se não apenas no tipo de vida efetivo que se realiza, mas também na liberdade que realmente existe para escolher entre diferentes estilos e modos de vida (Ibidem).

IV.4. Liberdade como base

Considerando que a justiça está sempre correlacionada com uma ideia de bem, em detrimento desse bem constituído já descritos: renda, riqueza ou recursos, propõe uma perspetiva “baseada na liberdade” (*freedom-based*), segundo a qual a ideia de vida boa está intimamente relacionada com a efetiva liberdade, entendida tanto em termos da existência concreta de oportunidades de escolha individual - possibilidade efetiva de se fazer o que se deseja, como da existência de processos de decisão pública que respeitem essa liberdade.

⁴⁷ O primeiro, *niti* corresponde a uma princípio geral que caracteriza o arranjo organizacional, associado à correção de comportamentos, ao passo que o segundo, *nyanya* diz respeito ao concreto das coisas, como realmente se passam e, em particular, à vida que as pessoas levam, sendo que a ideia de justiça deverá abarcar ambas.

A avaliação da liberdade deve ser feita relativamente às já referidas capacidades (*capabilities*), dado que o bem pessoal deve ser medido em termos da capacidade de uma pessoa para fazer coisas que ela tem razão para valorizar: “Quando vista em termos de oportunidades, a vantagem de uma pessoa será menor do que a de outrem, se ela tiver menor capacidade – uma menor oportunidade real – para conseguir realizar aquelas coisas a que, por alguma razão, dá valor. Aqui, o foco de atenção centra-se sobre a liberdade de que uma pessoa realmente dispõe no sentido de fazer, ou ser, alguma coisa – isto é, aquilo que a pessoa em questão estima ser valioso fazer-se ou ser-se. Como é óbvio, para todos nós, é particularmente importante termos a capacidade de realizar as coisas que temos por valiosas. Contudo, a ideia da liberdade também diz respeito ao facto de sermos livres para determinar o que queremos, as coisas que nos são caras e, em última análise, o objeto das nossas escolhas. Por conseguinte, o conceito de capacidade andar­á associado ao aspeto da oportunidade ínsito na liberdade.” (Sen, 2012, p. 319).

Esse enfoque possibilita uma avaliação que leva em conta a pluralidade de contextos. Além disso, obriga a pensar na capacidade de gerar “combinações funcionais valorativas” (*combinations of valued functionings*), que podem ser julgadas de modo comparativo. Com isso, tal posição permite ir além de avaliações fundadas nas “realizações” (*achievements*) ou nos recursos disponíveis, que são mais facilmente mensuráveis, “mas que não levam em conta o fato de eles serem moralmente valiosos na medida em que decorrem do exercício da liberdade” (Ibidem, p.325).

Esta conceção torna-se assim muito mais inclusiva ao nível das diferentes sociedades, em que surgem uma enorme diversidade de valores, consoante as diferentes culturas. Na busca de um parâmetro universal. Nesse sentido, Sen propõe os direitos humanos como lista objetiva que, como tal, deverá ser suscetível de passar por um exame crítico que, como tal, “convoca a imparcialidade aberta, considerando as diferentes posições que se lhe apresentem neste discernimento” (Ibidem, p.469)⁴⁸.

⁴⁸ Importa referir que se torna determinante nesta conceção o estabelecimento consensual de parâmetros para os direitos humanos a que Amartya Sen se refere, sendo que também estes podem ser alvo de controvérsia nas diferentes culturas societais. Contudo, inequivocamente, são passíveis de um mais fácil consenso no quadro dialético da razão a que Sen apela.

Neste ponto, é incontornável a introdução da problemática do Estado Social, que merecerá tratamento detalhado mais adiante. Contudo, sublinha-se o quão premente se pode tornar esta proposta de Sen pelo facto de atender às especificidades abertas pelos novos desafios, como a necessidade de intervenções focadas ou atendimento a diferentes quadros axiológicos em meios completamente distintos e nos quais os “princípios gerais” do contratualismo poderiam “pecar” pela abstração relativa a aspetos específicos determinantes.

V. Desafios da diferença: o multiculturalismo

V.1. Caracterização

Novos desafios surgem também quando a justiça se vê confrontada com os problemas que decorrem pela convivência de diferentes culturas presentes nas sociedades contemporâneas, onde é possível encontrar vários grupos étnicos, culturais e religiosos⁴⁹.

Nos últimos anos ligações diversas e multifacetadas entre as migrações internacionais são um campo de investigação na intersecção das áreas das migrações e do desenvolvimento. Em particular, a questão central da avaliação do impacto geral positivo ou negativo da emigração sobre os processos de desenvolvimento e relações interculturais continua a suscitar abundante controvérsia. Porém, à margem de tais conclusões gerais, numerosos governos de países emissores e recetores têm vindo ao longo das últimas décadas a implementar toda uma série de políticas com o objetivo de mobilizar o potencial da emigração e das comunidades emigradas no sentido de contribuírem para os processos internos de desenvolvimento, bem como da interação cultural intercomunitária (Abreu, 2009).

No entanto, esta diversidade, inevitavelmente, gera confrontos, abrindo novos desafios a qualquer dispositivo prático que pretenda aplicar uma conceção de justiça, levantando a questão sobre a possibilidade de conceber um “artefacto teórico” que possa simultaneamente abranger toda a diversidade presente nestas sociedades, sendo que, muitas vezes, implicam a abordagem de valores completamente distintos.

Alguns autores defendem que se não é possível apoiar, para justificar princípios de justiça num contexto de pluralismo axiológico, em princípios pré-estabelecidos que seriam aceitáveis para os aderentes de todas as conceções razoáveis do bem humano, vai ser necessário que essas bases sejam identificadas pelos cidadãos e seus representantes

⁴⁹ Desafia-se a encontrarem-se soluções consensuais para problemas levantados pela interação das diferentes culturas. Por exemplo, as recentes polémicas com o véu islâmico em França ou a construção de minaretes na Suíça são dois exemplos ilustrativos deste problema. Cada vez mais as sociedades terão de estar preparadas para um mundo em que os “vasos comunicantes” são cada vez mais numerosos.

em contextos de deliberação democrática. Considere-se o exposto relativo a Amartya Sen.

O facto de os membros das sociedades modernas pertencerem a grupos naturais de natureza muito diferente pode levantar problemas ao nível da justificação. Mas essas pertenças culturais múltiplas podem também dar lugar a que os membros de diferentes grupos culturais procurem obter os recursos políticos e sociais necessários para a sua sobrevivência e o seu desenvolvimento como comunidades distintas.

Com efeito, as culturas distintas são uma fonte importante de heterogeneidade dos valores, mas geram também problemas políticos distintos, na medida em que os membros de grupos culturais têm frequentemente entre os seus principais objetivos políticos a manutenção dos seus espaços culturais distintos. Esta necessidade faz-se sentir particularmente entre os membros de grupos culturais minoritários que têm de enfrentar as pressões assimiladoras exercidas pela cultura majoritária. Põe-se então a questão de saber como é que o Estado deve reagir face às reivindicações suscetíveis de emanar de grupos culturais minoritários que procuram assegurar as condições institucionais da sua sobrevivência e desenvolvimento (Weinstock, 2002).

Por outro lado, também convém considerar que, num mundo globalizado, seja desejável a adoção de “princípios basilares” que possam, de uma forma mais abrangente, abarcar a pluralidade axiológica que tem sido referida ao longo deste estudo. Tal remete novamente para o ponto anterior e as propostas de Amartya Sen na conceção de quadros e modelos comparativos suficientemente abrangentes para lidar com essa diversidade, unidos por esse eixo universal que é a razão prática e deliberativa constituinte da democracia.

A coabitação dos problemas gerados nesta área fez com que as teorias de justiça não possam ficar alheadas destas variantes, tendo-se aberto caminho ao pensamento sobre o multiculturalismo, decorrente da consciência de que as sociedades – especialmente as atuais – são constituídas por uma enorme diversidade de grupos. Nas questões de justiça, o multiculturalismo refere-se às práticas políticas e às isenções de natureza jurídica que visam promover o respeito pela diversidade cultural e étnica,

garantir a igualdade de tratamento de oportunidades entre as maiorias dominantes e as minorias históricas e culturais, favorecendo a integração de grupos minoritários (Gargarella, 1999).

Nesta linha, encontram-se diversos caminhos para possibilitar uma justiça equânime⁵⁰. Charles Taylor defende a necessidade de um diálogo intercultural potenciador de políticas de reconhecimento igualitário extensíveis como um todo (Taylor, 1998). Assinala a política da diferença e política de igual dignidade e diz que ao exigirem políticas de diferença por parte do Estado, as comunidades culturais distintas não estão a trair o ideal da igual dignidade, mas antes a completá-lo. As políticas da diferença são uma nova modalidade do reconhecimento da dignidade nas sociedades modernas (Ibidem). Por outro lado, Kymlicka reinterpreta os princípios liberais e aponta para soluções nesse quadro para o reconhecimento de direitos diferenciados de grupo para as minorias nacionais e étnicas (Kymlicka 1995).

Com efeito, as comunidades políticas modernas caracterizam-se não só por um pluralismo de interesses e de grupos e organizações como também por diversas “concepções do bem”. A abordagem destas questões – uma que cai no âmbito da justiça distributiva e outra que cai no âmbito da tolerância – tem o objetivo de examinar até que ponto um princípio transversal, encontrado no domínio do exercício da razão pública, válido para essas concepções.

V.2. A convivência

A questão da atualidade passa por saber se podem encontrar-se soluções “transversais” para que a convivência de várias culturas seja pacífica ou, por outro lado, só as soluções marcadamente comunitaristas estão aptas a fazê-lo, com uma abordagem da justiça muito mais focada nos valores ‘predominantes’ nessas comunidades⁵¹. Habermas, ‘insuspeito kantiano’, defende que a proteção igual ao abrigo da lei não é

⁵⁰ Segue-se, para uma visão panorâmica, a análise de Gargarella, 1999

⁵¹ No mundo contemporâneo, existem cerca de 180 Estados independentes onde coabitam mais de 600 grupos linguísticos diferentes e aproximadamente cinco mil grupos étnicos (Kymlicka, 1995).

suficiente para construir uma democracia constitucional. Não basta ser igual perante a lei, há também a tarefa de auto compreensão como autores dessas leis, não ignorando as condições desiguais, nem as diferenças culturais (Habermas, 1998).

A multiculturalidade abarca duas vertentes: uma primeira forma é a que consiste na existência de diversas comunidades históricas com uma base territorial. Um segundo tipo é o que decorre da imigração. Ambos referem a grupos distintos que não têm um carácter histórico e uma base cultural sólida. A diversidade cultural descrita pode propiciar o ressurgimento de movimentos de reação caracterizados pela exacerbação de valores nacionais e outros que, rapidamente, podem provocar choques e tensões de diversa ordem. Estes problemas tornam-se particularmente pertinentes quando se pensa na institucionalização das práticas correspondentes a cada grupo que, necessariamente, obrigam a abarcar opções específicas no que concerne à educação, calendários oficiais, etc. Muitas vezes implicam decisões até nos idiomas consentidos, a sua admissibilidade oficial, o acesso ao próprio idioma, etc.⁵²

Alguns advogam que o pensamento liberal não apresenta soluções para resolver os problemas decorrentes dessa diversidade cultural da contemporaneidade, pelo problema da defesa do Estado neutro, que se traduz numa política de inação perante os problemas que acarretam as características descritas⁵³. Segundo os mesmos, essa inatividade é uma maneira de proteger o *status quo* criado por esse Estado neutro, indiferente a que, muitas vezes, os grupos minoritários foram, em prol dessa mesma neutralidade, assimilados ou reprimidos pelos valores dominantes. A principal característica da concepção “liberal igualitária” é o postulado de que o Estado deve, sobretudo, garantir que todos os seus cidadãos, independentemente da cultura, tenham acesso aos direitos humanos fundamentais. No entanto, para os críticos, esta postura revela o já tão referido cunho individualista, incompatível com a concepção de políticas multiculturais. O pressuposto de que os indivíduos antecederem a qualquer sociedade ou cultura, obriga os liberais a darem primazia aos direitos individuais. Este tipo de axiomas

⁵² Veja-se, por exemplo, na vizinha Espanha os casos da Catalunha e País Basco.

⁵³ Inserem-se aqui particularmente as críticas contextualistas.

defendem, são os que levam os liberais a não ter em atenção as especificidades das diferentes culturas. Tal parece sublinhar a impossibilidade de tratar transversalmente todos estes problemas a partir de princípios gerais, parecendo tornar esta problemática fadada ao tratamento contextualista. Contudo, podem-se encontrar propostas pertinentes nos dois quadros.

No âmbito liberal, Will Kymlicka apresenta uma síntese interessante, sob os seguintes postulados: o facto de se encontrarem quadros específicos de tratamento das minorias, não implica uma separação das sociedades na qual estão inseridos. Muitos grupos minoritários valorizam os princípios liberais dessas sociedades de modelos liberais. Por exemplo, indivíduos provindos de países não-democráticos tendem a valorizar os princípios democráticos (Kymlicka, 1995). Kymlicka defende por isso que, sendo a proteção das liberdades básicas um valor praticamente consensual em todas as sociedades modernas, estas são, sobretudo, um meio que permite aos indivíduos realizarem as suas conceções de bem e desenvolverem os respetivos planos de vida em determinado contexto cultural ou cultura societal. Esta relação deve ser vista como um bem social primário e, como tal, protegida legalmente.

Por outro lado, distingue três tipos de direitos multiculturais: os direitos de autogoverno que são formas de proteger uma comunidade cultural; os direitos poliétnicos, que visam a proteção de práticas específicas de grupos sem base territorial e, por último, os direitos especiais de representação política, que implicam a existência de quotas para as maiorias nas instituições representativas.

Defende que só pelo facto da subordinação comunitária ao desenvolvimento da autonomia individual é que algumas comunidades podem reclamar direitos coletivos. Traça a distinção entre o que denomina “restrições internas” e “proteções externas” defendendo que as “restrições internas” são medidas adotadas por certo grupo contra os direitos de alguns dos seus membros (por exemplo, um estado usar o poder coercivo para restringir a liberdade de certo grupo, e, em nome da religião, as práticas nele). Obviamente, tal é contra os princípios liberais. Contudo, o mesmo já não se passa com as “proteções externas”, a conceção de direitos para minorias funcionando como defesas

relativamente ao grupo prevalecente que constituem garantias de preservação de identidade. Como tal, no quadro liberal, estas são opções perfeitamente aceitáveis tornando-se extensões ou suplementos dos direitos individuais tradicionais, capazes de enriquecer os princípios liberais clássicos. Sublinha também a importância da existência de vários grupos culturais para a liberdade de escolha, que se reflete nas diversas concepções do bem relacionadas com as diferentes mesmas (Kymlicka, 1995).

Dworkin, por seu turno, abriu formas de discriminação positiva a algumas minorias desfavorecidas. Podem pensar-se medidas provisórias a favor de determinados grupos, como as ações afirmativas que podem implicar a proteção do Estado relativamente a bens culturais unicamente acessíveis por meios públicos. (Dworkin, 2013).

Noutra perspetiva, Charles Taylor aborda a questão dos fundamentos do multiculturalismo com recurso à análise histórica, apontando dois períodos de reconhecimento igualitário. No primeiro, a política da igual dignidade, consiste na integração de todos os indivíduos na esfera da cidadania. No segundo - a partir dos anos setenta do século passado -, teve lugar a impôs-se “política da diferença”, reconhecendo valor igual a todas as culturas e defendendo a preservação das culturas minoritárias (Taylor, 1998).

O reconhecimento igualitário age sobre a interação cultural em duas vertentes: uma universalista e outra singularista. A primeira baseia-se no princípio da igual dignidade de todos os cidadãos e promove a igualdade, o que exige a neutralidade do Estado face às diferentes concepções de bem. A singularista defende que todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Partindo do pressuposto do valor da singularidade da política da diferença, a mesma deve ser preservada contra todas as formas de discriminação e impedir que ela seja assimilada pela identidade dominante. Para além disso essas culturas ilustram a diversidade humana e respeitam a ela, por isso há uma igualdade de valores culturais.

Finalmente, a comunidade política é o espaço de construção da identidade individual e onde surgem os horizontes de inteligibilidade do mundo. Daí a necessidade

de a preservar, não através de políticas exclusivamente dirigidas às minorias, como a todos seus elementos no sentido de criar uma síntese de critérios. Esta interpenetração entre maiorias e minorias permite uma transformação efetiva das sociedades operada através do diálogo entre todos. (Ibidem).

V.3. O problema das quotas

A introdução de quotas é uma das soluções alvo de controvérsia pelas dificuldades que levanta. Em primeiro lugar, há que “delinear” os grupos, tendo em conta que determinado indivíduo pertence a vários. Por outro lado, empiricamente, existe uma enorme variedade de grupos que se entrecruzam. A questão passa a ser se devem ser diferenciados, eles próprios, uns dos outros e a quais deveriam ser garantidos direitos especiais de representação. Note-se que esta política poderia fomentar as rivalidades entre esses grupos.

Outro risco é o incremento de incentivos: por pensar exclusivamente em seus interesses que faria que cada um dos grupos em questão deixasse de ser motivado para pensar nos outros grupos também dessa sociedade. Uma política de quotas concebida desta forma poderia balcanizar a sociedade, desintegrando-a em facções que se enfrentam umas às outras (Gargarella, 1999).

Alguns autores sugeriram a possibilidade de complementar ou substituir as políticas de quotas com a atribuição de poderes de veto para questões relacionadas com a língua e a cultura, ou o fornecimento de subsídios ou apoios especiais para garantir uma melhor defesa de certos interesses como a concessão de maior autonomia local, concessões de terra, direitos linguísticos, etc (Kymlicka, 1995)

VI. A Justiça Política: O Estado Social

VI.1. Caracterização

A grande questão da justiça política constitui a problemática em torno da redistribuição equitativa e do modo de disponibilizar os serviços e recursos sociais, materializando-se no *Welfare State*, modelo “unânime” – nas suas diferentes variantes -, de intervenção política e garante da justiça social e equidade transversal a todos os autores abordados.

Se a teoria da justiça tal como concebida por John Rawls constitui, sem dúvida, um bom ponto de partida, bem como as concepções subsequentes e já abordadas ao longo deste estudo, não se pode ignorar que a configuração das sociedades modernas implicam novas linhas de abordagem, com operadores especializados para fazer face a essas especificidades. E por esta razão foi dado ênfase à proposta de Amartya Sen nalgumas das suas linhas fundamentais, nomeadamente pela abordagem mais focada nessas especificidades ou desafios que, como referido, constituem o seu eixo teórico: um salvaguardar do possível “consenso ético” como eixo transversal baseado na razão prática e, por outro lado, o atendimento às “especificidades locais” que permitirão um aumento do desempenho potencial dos indivíduos. Com efeito, defende-se que estes pontos basilares da teoria de justiça como Sen a concebe tornam-se uma resposta mais adequada à diversidade dos desafios prementes pela heterogeneidade do mundo contemporâneo, um mundo interligado, no qual determinado tipo de soluções contra a pobreza como os serviços sociais deverem estar acomodados à especificidade de cada uma das culturas onde a implementação se torna necessária⁵⁴.

A questão da justiça distributiva no seu ponto de vista política relaciona-se com o Estado Social, como forma de corrigir as assimetrias de rendimentos e intervir efetivamente para uma maior equidade e, nesse âmbito, pode considerar-se diretamente

⁵⁴ Efetivamente, um transcendentalismo com os pressupostos rawlsianos na teoria de justiça teve a sua pertinência em sociedades com pelo menos o predicado comum de serem sociedades ocidentais do então chamado “mundo desenvolvido” e com modelos – familiares, por exemplo - estáveis. Impõe-se agora questionar a “validade prática” das mesmas noutro tipo de sociedades e mesmo dentro do seu “parâmetro” original, sendo que este sofreu consideráveis alterações.

relacionada com o próprio carácter e sobrevivência dos regimes políticos, quer vertentes essenciais, quer nas funcionais⁵⁵.

Pode aceitar-se a classificação dos sistemas de proteção social segundo uma tipologia de três regimes: o social-democrata dos países escandinavos, o liberal dos países anglo-saxónicos e o conservador-corporativo da Europa continental, diferenciando ao mesmo tempo os objetivos políticos e sociais que procuram estabelecer (respetivamente: igualdade dos cidadãos, a simples proteção social dos mais desfavorecidos, a conservação dos ingressos dos trabalhadores) e os instrumentos que utilizam para esse fim (respetivamente: políticas sociais bem definidas, proteção social financiada por quotizações sociais) (Esping-Andersen e Palier, 2009). Na altura em que as condições económicas e sociais mudam, são os sistemas de proteção social da Europa continental, os mais firmemente baseados na industrialização, que se debatem com maiores dificuldades.

Segundo alguns autores, a história do Estado-Providência demonstra períodos de expansão, outros de inércia ou estabilidade, mas nunca de retrocesso, desmantelamento

⁵⁵ Veja-se o caso da social-democracia, como “corrente política”, surgiu nos finais do século XIX e início do século XX a partir do marxismo, por “ideólogos” que defendiam a transição para uma sociedade socialista sem revoluções, mas antes por associações e reformas graduais do próprio capitalismo tornando-o mais igualitário. Esta perspetiva ganhou relevo no início do século XX, como consequência do processo de industrialização e políticas económicas que se sucederam. Tal possibilitou o aparecimento de novas classes sociais como a classe média. Vários partidos socialistas – na sua génese –, começaram a rejeitar algumas ideias tradicionais do marxismo, como a luta de classes, e defenderam associações entre os interesses das classes operárias, classes médias ou burguesia e classes rurais. Estas alianças foram diversas e de naturezas muito diferentes: por exemplo, na Escandinávia a aliança entre a classe média e a rural propiciou a consolidação de regimes sociais-democratas no período entre guerras, ao passo que na Alemanha, a ausência de alianças entre classe média e outras, posicionando-se contra a classe operária e campesinato podem ter favorecido a radicalização das últimas e possibilitado a consequente ascensão do nazismo. De um modo geral, na base das teses destes “novos socialistas”, encontrava-se a convicção de que o reformismo era a maneira mais segura de concretizar o próprio socialismo e essa nova visão viria a revestir-se de matizes muito diferentes. Progressivamente, foi-se corporizando a ideia de um Estado Social democrático, incorporando elementos tanto do socialismo como do capitalismo. Na sua base “funcional” encontrava-se, precisamente, a intenção de reforma do socialismo e capitalismo, democraticamente, através de regulação estatal e da criação de programas que visavam diminuir as injustiças sociais resultantes dos regimes capitalistas clássicos. Por outro lado, também as democracias-cristãs adotaram esta “arquitetura” para garantir a paz social, desta feita com políticas mais direcionadas para valores professados pelas mesmas.

ou dissolução (Pierson, 2014; Esping-Anderson e Palier, 2009)⁵⁶. Esta capacidade de resistência à mudança do estado-Providência explica-se pela criação de enormes grupos de beneficiários cuja influência eleitoral torna qualquer política de desmantelamento do Estado-Providência um fator politicamente desfavorável. Existe uma resistência popular que é amplificada pela forma como o sistema de governo tende a favorecer a manutenção do *status quo*. Por outro lado, os órgãos de soberania podem vetar muitas mudanças (Ibidem; também Carreira da Silva, 2013).

VI.2. Alterações contemporâneas

O quadro de benefícios sociais do pós-II Guerra – os “Trinta anos gloriosos” tornaram-se cada vez mais desajustadas economicamente, mas também socialmente devido às consideráveis diferenças entre a economia industrial e a economia pós-industrial⁵⁷. Somaram-se o efeito desestabilizador da abertura das economias e o aparecimento de novos países no campo económico mundial que modificaram as economias industriais tradicionais e puseram em causa as relações entre políticas económicas e políticas sociais. A livre circulação de capitais veio colocar novos desafios aos “sistemas fechados” das economias nacionais do século passado. A crescente competição entre empresas europeias teve custos como as questões de financiamento da proteção social por quotização social. A universalização mercantil e a circulação os capitais deslocaram as atividades económicas para leste (da Europa e, principalmente, Ásia) as atividades industriais de massa, baseadas numa mão-de-obra barata e pouco qualificada obrigaram os países mais desatualizados a reconverterem-se em novas atividades pós-industriais, assentes tanto na inovação tecnológica, alta qualificação e conhecimento, como nos serviços, sobretudo serviços personalizados. A este cenário juntou-se o quadro resultante de medidas de austeridade pelas economias de muitos

⁵⁶ Por exemplo, a despesa social no início da década de 1980, antes de os governos Thatcher e Reagan porem em prática os seus programas de austeridade e desmantelamento do Estado Social, e no final dessa década, era, em percentagem do PIB, sensivelmente a mesma.

⁵⁷ Na “nova sociedade”, as mulheres trabalham, os casais divorciam-se, a fecundidade baixa, a esperança de vida aumenta exponencialmente, a pobreza desloca-se, o envelhecimento da população e o crescimento das desigualdades e diversidade dos problemas a um nível mais “regional” ou local - vieram tornar prementes novos tipos de abordagem.

países que, necessariamente implica cortes nos serviços sociais e a necessidade de racionalização dos mesmos⁵⁸.

Neste novo contexto, as políticas sociais pareciam tornar-se obsoletas senão mesmo nefastas pelo seu modo de financiamento e devido à competição fiscal entre estados, tornando-se necessárias novas abordagens, muito mais focadas na complexidade dos diversos problemas, abordagem essa que, segundo alguns, deverá continuar a ter em conta as realidades nacionais específicas (Swank, 2014). Os desafios com que o Estado Social se vê confrontado no momento tem soluções. E pode demonstrar-se que estas se enquadram no modelo teórico sugerido.

As mudanças de objetivos e contexto implicam uma alteração no tipo de estratégias políticas, como proteger sectores sociais cruciais. Como se disse, até agora, e apesar da discussão teórica que apresenta o Estado-Providência como uma existência condenada, os dados parecem apontar para que, apesar de todas as pressões, não parecem existir grandes transformações nas políticas. Em muitos países as reformas necessárias têm sido conseguida principalmente através de uma nova forma de implementar políticas, procurando consensos e optando por recondicionar os programas já existentes com uma focagem muito mais incisiva, não os extinguindo nem os privatizando (Pierson, 2014).

Nessa linha, e indo ao encontro da tese teórica de grande pertinência que caracteriza a abordagem de Sen, os estudiosos do Estado Social têm vindo a advogar a substituição das conceções estáticas das políticas sociais, procurando emendar as situações mais difíceis ou de substituir as receitas perdidas por uma perspetiva dinâmica, tendo em conta as trajetórias dos indivíduos, os seus problemas na economia do conhecimento, o surgimento de novas desigualdades entre os géneros, as gerações e

⁵⁸ As proteções baseadas nas seguranças sociais, concebidas de início para proteger os operários industriais pouco qualificados com contratos de duração indeterminada, mais frequentemente em sectores industriais ou de serviços clássicos, provaram estar mal adaptadas para proteger percursos profissionais mais móveis, mais caóticos, mais precários, típicos da nova economia em que novos grupos encontram dificuldades (jovens, mulheres, pessoal não qualificado).

grupos sociais próprios de sociedades pós-industriais, por outras palavras, muito mais focadas em problemáticas específicas (Esping-Anderson e Palier, 2009)⁵⁹.

O Estado Providência não pode deixar de ser afetado pelas alterações demográficas e familiares, o envelhecimento da população coloca problemas de financiamento aos sistemas de pensões de reforma, mas tem igualmente impacto sobre as questões de divisão do trabalho ao longo da vida e de adaptação das qualificações às evoluções tecnológicas, às alterações nas relações familiares, aumento das famílias monoparentais, de famílias recompostas e entrada maciça de mulheres no mercado de trabalho perturbam o funcionamento de sistemas concebidos sobre um modelo familiar tradicional. Para além disso, existem novas formas de pobreza.

Toma, cada vez, mais pertinente a tese de transformação dos serviços sociais como dispositivos de indemnização, devendo também comportar uma componente baseada em estratégias coletivas de investimento social. Para alguns, trata-se de passar de um Estado-providência essencialmente assistencial para um estado providência investidor (Ibidem)

VI. 3. Possíveis soluções

Há que ter em conta novos riscos de polarização social surgem com a transformação das economias e, sobretudo, com o problema do emprego pouco qualificado e mal remunerado. Face a estes desafios, propõe-se que se abandone a

⁵⁹ Cf. Esping-Andersen e Palier, *Op. Cit.*: Em França, enquanto as mulheres representavam um terço da população ativa, passaram, hoje em dia, a representar cerca de metade, com as taxas de ocupação das mulheres de 25 a 49 anos a passarem de 40% no início dos anos 60% aos 80% de hoje. Enquanto a família típica dos anos 50 e 60 era constituída por um casal e três filhos, hoje em cada três casais franceses há um que se divorcia e a fecundidade baixou de três filhos por mulher a partir de 1946 e durante os anos 50 para 1,7 em meados dos anos 90 para sabir até 2 em 2007. (A situação em Portugal ainda é mais preocupante, com uma taxa de renovação aproximada de 1,3). Estas taxas de maternidade não são suficientes para renovar a população. As quebras verificadas reduziram consideravelmente a população ativa futura que, por via disso, terá de alimentar um número cada vez mais elevado de reformados que vivem cada vez mais tempo: A esperança média de vida, à nascença, era em 1950 de 63 anos para os homens e de 69 anos para as mulheres, hoje em dia é de 77 e 84 anos, respetivamente. Para além disso, trata-se de faixas de população em que as necessidades sociais em matéria de saúde, mas sobretudo de responsabilidades de dependência, são crescentes.

perspetiva estática que se contenta com o alívio das dificuldades imediatas dos indivíduos na tentativa de manter os rendimentos perdidos, ou do estado que atende indiferentemente para adotar uma perspetiva dinâmica que pensa os problemas sociais em termos de trajetória de vida, na adoção de uma estratégia preventiva fundada sobre uma lógica de investimento social. Nesta perspetiva, são as mulheres e as crianças que devem usufruir de políticas mais favoráveis, já que são os únicos suscetíveis de poderem fazer crescer os recursos que estão consagrados às futuras reformas. Trata-se, em suma, de preparar em vez de reparar, de prever, de sustentar, de armar os indivíduos e não de deixar funcionar o mercado, indemnizando mais tarde os prejudicados. Para isto, é preciso inverter a ordem dos problemas, redefinir o conceito de solidariedade social. Ou seja, mesmo que haja dificuldade em financiar as despesas de saúde que crescem e as previsões sejam pessimistas para as despesas com reformas, importa encontrar novas receitas. Uma possibilidade trazida pelo encarar as despesas sociais como um investimento que acompanha e sustenta a transição para a economia do conhecimento (Esping-Andersen e Palier, 2009).

Privatizar não faz desaparecer as necessidades nem baixar os custos. Será sempre necessário cobrir as necessidades dos idosos, necessidades de receitas, de saúde, de custos de dependência. O investimento social público parece mais eficaz e mais justo do que o recurso ao mercado ou às famílias. Principalmente porque deve permitir aumentar as possibilidades de todas as crianças, produzindo desta forma mais ativos melhor ocupados e protegidos, multiplicando os empregos para as mulheres.

O investimento social coletivo pode, assim, garantir uma maior igualdade. Se se optar por despesas privadas, então as desigualdades formadas pelo mercado reproduzir-se-ão. Os princípios de justiça social que devem conduzir os novos investimentos sociais devem garantir a igualdade de oportunidades para todas as crianças, a igualdade para as mulheres (perante os homens, mas também perante as diferentes classes sociais), a igualdade entre as categorias de reformados, cujas receitas correm o risco de se polarizar, espelhando nos futuros reformados as polarizações sociais existentes (Ibidem).

Ao “nível local”, torna-se crucial promover o papel das mulheres e a igualdade entre as mulheres e os homens para o desenvolvimento dos serviços sociais de cuidado das crianças e de outras pessoas dependentes, permitindo que as mulheres possam ter uma vida profissional. Isto parece essencial não apenas para as crianças como para conciliar a vida familiar e profissional.

O papel das mulheres e dos novos modelos de família desde o Maio de 68 e as mudanças nos costumes e mentalidades que abalaram o mundo ocidental nessa época, e apesar de notáveis variações internacionais, trouxe uma autêntica revolução no papel das mulheres na sociedade e na economia. Da perspectiva do Estado-Providência, uma das consequências desta mudança quanto à posição das mulheres na sociedade foi o aumento significativo das necessidades de assistência à infância e, em menor grau, de assistência aos idosos (Carreira da Silva, 2013). Claro está que nas sociedades que não seguem este padrão pós-industrial há outro tipo de desafios a que importa atender localmente, tendo em conta os problemas sociais com que determinada sociedade se vê confrontada.

Outro grande objetivo é garantir a igualdade de oportunidades às crianças, numa altura em que os atuais sistemas de proteção social gastam cada vez mais nos idosos. Mais do que lutar contra a exclusão social, que é um facto, mais do que procurar formar nova mão-de-obra tardia, torna-se preferível concentrar esforços numa ação preventiva centrada nas crianças. Lutar contra a pobreza infantil e garantir melhor proteção e mais atenção às crianças poderá, ao mesmo tempo, prevenir a exclusão social (a pobreza é mais frequente entre adultos vindos de ambientes pobres) e preparar uma mão-de-obra melhor qualificada e móvel (uma socialização precoce em creches permite a redução do risco de dificuldade escolar)⁶⁰.

⁶⁰ Para fazê-lo, Esping-Anderson defende ser necessário garantir um rendimento mínimo a todas as famílias (portanto, não abandonar as velhas políticas distributivas e sim desenvolvê-las: a luta contra os efeitos da pobreza e da precariedade nas famílias mantém-se essencial) e promover o desenvolvimento dos sistemas coletivos dos cuidados de infância que garantam uma boa socialização primária e condições de aprendizagem, de forma a que o futuro seja convenientemente preparado. Se assim se conseguir aumentar a taxa de emprego feminino e garantir melhores empregos aos futuros ativos, então maiores receitas poderão ser canalizadas para as reformas.

No domínio das reformas, o objetivo deve ser a equidade entre gerações mas também no seio das gerações. Para tal, as políticas de reformas propriamente ditas podem aplicar o “princípio de Musgrave” que segundo o qual, se se modificarem os níveis de quotização (pagos pelos ativos) ou os níveis de pensões dos reformados, essas mudanças sejam feitas numa proporção equivalente de forma a não alterar a relação entre o salário líquido dos ativos e o rendimento líquido dos reformados. Mas é necessário preparar igualmente as medidas públicas que permitam resolver a disparidade dos rendimentos futuros dos reformados que foram ativos na nova economia e dos que não tiveram oportunidade para tal (Esping-Andersen e Palier 2009).

Ao nível dos “novos países” do mundo globalizado, os desafios não são menores. Neste ponto, importa sublinhar uma vez mais a necessidade de um atendimento focado nas necessidades mais prementes e específicas das sociedades em questão, adotando políticas de resposta social de carácter plural que permitam um aceder ao desenvolvimento e bem-estar com equidade na nova “aldeia global” resultante de todas estas transformações.

Conclusão

No início deste estudo, no âmbito da tentativa de definir as formas de justiça que parecem mais pertinentes para a contemporaneidade, identificaram-se as desigualdades que caracterizam as sociedades atuais. Relativamente às últimas, torna-se interessante proceder a uma análise sobre as suas origens, de que modos se transformaram as sociedades humanas em sociedades igualitárias de caçadores nómadas em sociedades com altos níveis de desigualdade. Já Rousseau no seu *Discurso sobre a desigualdade* retorna ao “estado-natureza” para tentar uma hipotética explicação sobre a mesma, com resultados equívocos.

Estudos recentes sugerem que evolução social foi o curso natural que possibilitou a transformação de sociedades recolectoras em impérios, onde a estratificação social passou a ser realidade dominante. Os mesmos demonstram que não existe um fator de inevitabilidade que tenha obrigado a tal. Por exemplo, ao longo do mundo no início do século XX, a liderança, ou domínio – e benefícios inerentes -, centrada em feitos era mais comum do que a hereditária (Flannery e Marcus, 2012). Atualmente, novos dados arqueológicos e antropológicos permitem responder à questão identificando as primeiras práticas de domínio na espécie humana. Neste âmbito, uma análise das sociedades de há 15 mil anos permitiu concluir não existirem fatores propriamente determinantes nesta vertente da evolução. As sociedades caracterizam-se pela sociologia própria, uma lógica intrínseca, e nas sociedades primitivas as primeiras alterações a um determinado ‘funcionamento comum e igualitário’ ocorreram através da constituição de clãs ou linhagens, cada um com uma cosmovisão partilhada pelos seus membros. O aparecimento destes clãs alterou as dinâmicas sociais através de princípios de sustentabilidade. Os clãs e indivíduos mais ambiciosos asseguravam o poder através da manipulação dessas cosmovisões que lhes permitiriam colocarem-se ao nível das “élites supernaturais”. O fenómeno foi-se consolidando até ao “expoente” dos faraós egípcios que reclamavam um estatuto divino. Esta manipulação era facilmente proporcionada por diversos fatores; por exemplo, essas cosmologias eram passadas de boca em boca pelo que podiam ser facilmente manipuláveis e modificadas para manter a sua consistência com outras áreas do desenvolvimento ou conhecimento humano, incluindo a tecnologia.

Por outro lado, nalguns casos as ofertas tornaram-se móbil para que alguém ficasse em dívida e fosse relegado para estatutos inferiores, como a escravatura; noutros a própria casa começou a ser o elemento indicativo da dominância de determinada pessoa, bem como as guerras e a aquisição de cabeças inimigas que, segundo as crenças dominantes, conferiam “força vital”. A formação das desigualdades também se consolidou através da unificação de clãs, ou pela subjugação de um rei já existente a outro, criando impérios que viriam a agravar as mesmas (Ibidem).

Contudo, a abordagem da desigualdade deve ser considerada à luz da questão fundamental da teoria política que procura justificar o aparecimento e existência do Estado e a sua interação com a mobilidade social. Nessa linha, salienta-se a questão da exequibilidade eficaz da cooperação humana sem uma autoridade política que a force. Com efeito, parece ser evidente a necessidade de um corpo político como o Estado para estabelecer a ordem pública e assegurando o bem-estar e movimentações intra-societárias dos cidadãos que vivem sob o seu controlo. Autores sugerem que a desigualdade é um preço a pagar pelo bem-estar económico e a riqueza material intimamente relacionadas com a origem do Estado e o desenvolvimento das sociedades (Boix, 2015).

As formas específicas de governo civil e as suas obrigações são moldadas pela forma como as sociedades balançam as tensões resultantes das mudanças tecnológicas e como as mesmas são aproveitadas pela organização política. A desigualdade económica decresceu substancialmente com a industrialização e correlativo processo de liberalização política. A saúde e esperança de vida aumentaram significativamente e essas mudanças não ficaram circunscritas a uma classe social determinada. O acesso a comida, educação e condições sanitárias melhoraram consideravelmente, bem como a diferença entre classes.

De um modo geral, pode dizer-se que nos chamados países desenvolvidos as desigualdades são menores. No decurso do século XIX, a desigualdade entre os países teve variações consideráveis. Nalguns casos, enquanto o capital financeiro aumentou e se concentrou substancialmente, os salários dos trabalhadores ficaram estagnados. Noutros países, como os escandinavos, deu-se uma maior dispersão do capital. Depois da I Guerra

Mundial, a desigualdade social diminuiu consideravelmente, tendo havido um decréscimo dos 45% (em média) da riqueza nacional para 30% relativamente ao décimo mais rico da população. A evolução das desigualdades no decurso do século XX veio demonstrar que as mudanças na desigualdade resultam de dois principais fatores económicos: a estrutura subjacente do fator de produção e o impacto da mudança tecnológica no mercado de trabalho e produtividade nas remunerações (Piketty, 2014).

Face ao crescente avolumar das desigualdades, defende-se que o sistema político deve estar capacitado para reequilibrar a economia, distribuindo as vantagens específicas de um sector ao resto da sociedade. Caso contrário, esta clivagem pode tornar-se permanente. Os “vencedores” do choque tecnológico parecem ter incentivos e capacidade política para impor barreiras no uso das novas tecnologias aos restantes ou para bloquear qualquer tentativa dos perdedores poderem taxá-los e redistribuir os seus ganhos pelo resto da sociedade. Quando os empreendedores têm os incentivos para impor barreiras à entrada de novos atores neste palco (porque se preocupam exclusivamente com os seus ganhos e conseguem ainda capturar mais rendimentos extra criando mercados não-competitivos ou pela falta de complementaridades dos vários sectores económicos), a desigualdade agrava-se; contudo, só se tornará permanente se esses beneficiários do choque tecnológico tiverem a capacidade de determinar políticas. Tal implica a estrutura institucional de tomadas de decisões. As democracias, devido à possibilidade de todos os cidadãos participarem no processo político, são os regimes com mecanismos mais eficazes para igualizar, já que aqueles que não beneficiaram da vaga tecnológica são a maioria da população. Como tal, o Estado deve estar capacitado para lhes providenciar uma redução - através da educação, facilitação ao mercado de crédito, etc.- dessas desigualdades, disponibilizando-lhes acesso ao mercado e conhecimento tecnológicos e eliminando, através dos instrumentos de que dispõe - nomeadamente no âmbito social -, as barreiras que ainda possam encontrar na adoção das novas tecnologias. Uma estratégia alternativa de igualização consiste na transferência direta de subsídios para sectores menos produtivos. No entanto, segundo defendem alguns autores, esta solução distorce a alocação de recursos nas economias de mercado e prejudica o crescimento requerendo, a longo termo, a introdução de barreiras protecionistas

relativamente aos redistribuidores menos competitivos (Boix, 2015). Assegurar que os decisores políticos se centram na primeira estratégia (baseada na formação) menos do que na simples redistribuição, parece ser um dos maiores desafios que enfrentam os países desenvolvidos e, na realidade, todas as democracias desenvolvidas da atualidade. Contudo, é o meio mais eficaz de inverter os mecanismos que possibilitaram a iniquidade na estratificação social que, como visto, remonta aos primórdios da socialização humana (Ibidem).

Numa análise mais pormenorizada, pode considerar-se que a desigualdade resulta da soma de dois elementos: por um lado, a desigualdade dos rendimentos do trabalho, e por outro a desigualdade dos rendimentos do capital. Quanto mais cada um desses elementos for desigualmente distribuído, maior será a desigualdade total. O elo entre estas duas dimensões é o fator determinante: a correlação entre o rendimento do trabalho e do capital. O primeiro padrão que se observa numa medição das desigualdades é que a desigualdade perante o capital é sempre mais forte que a desigualdade perante o trabalho. A distribuição da propriedade do capital e dos rendimentos que dele provêm é sistematicamente muito mais concentrada do que a distribuição dos rendimentos do trabalho. Este padrão verifica-se em exceção em todos os países e todas as épocas para que existem dados disponíveis, e sempre de uma forma substancial⁶¹(Piketty, 2014).

Por outro lado, sublinha-se o papel da inovação financeira, fator indispensável no avanço do homem, desde o estado de subsistência até à prosperidade que muitos experimentam na atualidade e que preserva um certo ‘carácter elitista’. A evolução dos créditos e das dívidas assumiu uma importância tão grande como a de qualquer inovação tecnológica na ascensão da civilização. Há três conceitos que devem ser destacados. No que diz respeito à igualdade sublinhe-se que o defeito do sistema financeiro é o facto de refletir e evidenciar o carácter dos seres humanos no seu funcionamento sociológico⁶².

⁶¹ Para dar uma primeira ordem de grandeza, a parte dos 10% de pessoas que recebem o rendimento do trabalho mais elevado é geralmente de 25 a 30% do total dos rendimentos de trabalho, enquanto a parte dos 10% de pessoas que de entre todas detêm património é sempre superior a 50% do total dos patrimónios, podendo nalgumas sociedades chegar aos 90 por cento

⁶² Tese que vai ao encontro de Karl Polanyi em *A grande transformação*

Por outro lado, a globalização financeira significa que, após mais de trezentos anos de divergência, o mundo já não pode ser simplesmente dividido em países ricos desenvolvidos e países pobres menos desenvolvidos. Quando mais integrados se tornam os mercados financeiros do mundo, mais oportunidades surgem para os indivíduos com conhecimentos financeiros e maior é o perigo da mobilidade descendente, para os financeiramente analfabetos. O mundo não é plano em termos de distribuição generalizada de rendimentos, simplesmente porque a taxa de rentabilidade do capital subiu muito em relação à taxa de rentabilidade da mão-de-obra desqualificada e semiquificada. (Ferguson, 2009). Estes fatores têm sido responsáveis pela manutenção das desigualdades na contemporaneidade, caracterizada por um mundo globalizado que continua na demanda da justiça ou equidade. Porém, mais uma vez se destaca um campo fundamental em que o mecanismo determinante para a mobilidade parece estar predominantemente relacionado com o fator formação.

Ao longo deste estudo, procurou-se definir um sistema aceitável de justiça social. Desde a antiguidade que a justiça *em geral* refere-se à ordem das relações humanas ou à conduta de quem se ajusta a essa ordem. Podem distinguir-se dois significados principais: como conformidade da conduta a uma norma ou como eficiência de uma norma, entendendo-se esta como a capacidade de possibilitar as relações entre os homens. No primeiro âmbito é a conformidade de um comportamento a uma norma, a polémica filosófica, jurídica e política versa apenas sobre a natureza da norma que é tomada em exame. A questão fundamental é por que razão deve haver essa conformidade e, mais especificamente, o que justifica a preocupação com o outro?

A justiça implica responsabilização e respeito absoluto pela alteridade: tome-se como exemplo a proposta de Emanuel Lévinas que inaugura, através da ética como ‘filosofia primeira’, uma nova noção de humanidade: ser humano é “ser-para-outrem”. O filósofo inverte a tradicional conceção da ética como método ou objeto de estudo com o objetivo de determinar princípios para agir ou virtudes tendo em vista fins desejáveis, operando uma ‘inversão’ da questão ontológica: o indivíduo é produto das suas experiências num mundo onde o outro existe, sendo *através dele* que tem a primordial consciência de existência, dos seus próprios limites, em radical separação; relação

assimétrica de absoluta alteridade. O ponto de partida de Lévinas é o universo desse eu face a esse outro; mas que num primeiro momento opera um apoderar-se, na tentativa de transformar o estranho sua imagem, num movimento de retorno a si mesmo através da representação, que formula a alteridade a partir dos termos propostos pela subjetividade. Por isso, a ética levinasiana propõe uma transmutação ontológica, do ser – no sentido negativo que lhe atribuiu –, para se elevar a um “acontecimento” fundado na responsabilidade; acontecimento esse que ocorre no quotidiano, no encontro pessoal num sentido estrito, em que um eu ‘*cor-responde*’ ao apelo do “Rosto” do outro que o interpela (Lévinas, 2008).

Paul Ricoeur defende que o que se designa por declínio das ideologias e escalada do individualismo e injustiças revela uma realidade mais profunda, sobre a qual especulam muitos politólogos, a saber, que a democracia, contrariamente aos regimes que retiravam a sua autoridade de entidades anteriores ou superiores, está continuamente em vias de se fundar. O paradoxo é que a moralização da vida política destaca-se sobre um fundo problemático que não o é por acidente, mas por constituição. A democracia é o regime para o qual o processo da sua própria legitimação está sempre em curso e em crise. Esta crise reage sobre todos os sectores da vida social, na medida em que cada zona de poder é também uma zona de responsabilidade que exige escolhas e decisões de natureza ética, mas que permaneceria sem expressão visível e sem força se o poder público não as impusesse, em todas as esferas, mas com relevo para a justiça social (Ricoeur, 1991).

Aristóteles⁶³ enumera duas formas de justiça que são a distributiva e a corretiva ou comutativa que consistem em conformar-se a normas, mais precisamente às que prescrevem a igualdade entre os méritos e as vantagens ou desvantagens de cada um; para o estagirita ser e dever confundem-se e o último possibilita o alcançar a felicidade. É David Hume quem, pela primeira vez, enuncia a irredutibilidade do dever ao ser partindo do pressuposto empirista da inexistência de uma esfera transcendente à experiência o que acarreta uma discrepância inultrapassável entre as regras e os preceitos morais e a

⁶³ Cf. *Política*

natureza humana. Dado que exclui a possibilidade de justificar a norma, só pode fundar a moral na natureza humana. Esta posição obriga a que a justiça só seja possível pela aquisição de hábitos sociais, adquiridos pela educação e capazes de transformar a aprovação e desaprovação subjetivas em bem e mal objetivos, onde o termo mediador reveste a forma de um novo sentimento, não natural, mas artificial: a simpatia (*fellow-feeling*), enquanto disposição de regras que determinam o interesse público⁶⁴. De especial relevo na ética filosófica e, em particular, no que respeita ao binómio ser-dever é a posição kantiana. Com Kant, a felicidade deixa de constituir o fim último da moralidade, passando esta a identificar-se com uma vontade de se autodeterminar plenamente, constituindo o dever como a possibilidade de conformar com as normas e valores sociais, entre eles a justiça, que possibilitam a paz⁶⁵.

A noção de conformidade à lei como definição de justiça é uma constante mesmo naqueles que se opõem ao conceito tradicional de justiça. Hobbes afirma que a justiça consiste na manutenção dos pactos, sendo necessária a existência de um Estado com poder coercivo que assegure a mesma não existe justiça⁶⁶. No que se refere ao segundo âmbito, da norma em si, expressa a sua eficiência, nomeadamente através de capacitar as relações humanas. Com mais frequência, porém, a justiça das leis não deve ser medida tomando como referência a sua eficiência geral no que diz respeito às possibilidades de relações humanas, mas a sua eficiência em garantir determinado objetivo considerado fundamental.

Na realidade é possível aduzir apenas dois critérios como fundamento de um juízo objetivo sobre condições normativas, visto que eles só valem como fins, absolutos ou relativos, mas como condições de validade de uma ordenação qualquer. O primeiro é o de igualdade como reciprocidade, segundo o qual cada um deve esperar dos outros tanto quanto os outros esperam dele. Na maioria das vezes em que a tradição filosófica definiu a justiça como igualdade - o que aconteceu desde os pitagóricos - pretendeu

⁶⁴ Cf. *Tratado da Natureza Humana*

⁶⁵ *Passim*, por exemplo *Crítica da Razão Prática* e *Para a Paz Perpétua*

⁶⁶ Cf. *Leviatã*, I, 15

sublinhar esse mesmo carácter de justiça como reciprocidade, segundo o qual cada um deve esperar dos outros tanto quanto os outros esperam dele.

O segundo critério pode ser deduzido do carácter fundamental que garante a validade do saber científico: a auto-corrigibilidade. Ao passo que a justiça particular tem como objeto o bem do particular, em uma troca ou distribuição, a justiça social tem por objeto o bem comum. Na justiça social, segue-se a ordem inversa: visa-se diretamente o bem comum e, indiretamente, o bem do indivíduo. Numa sociedade de iguais, isto significa que o outro é considerado, simplesmente por sua condição de pessoa humana, membro da comunidade. Assim, o que é devido a um é devido a todos, e o benefício de um recai sobre todos.

A justiça institucional é requisito fundamental à consolidação democrática em que os cidadãos são os autores das normas que regem a sua existência social e política: as práticas que se inserem devem pois ser consideradas como o fruto da sua cooperação, e não como o resultado de uma simples coordenação de ações de indivíduos isolados sob a autoridade administrativa visando a maximização da utilidade social. Se as instituições sociais são regidas pela cooperação de cidadãos, e se estes são considerados como pessoas livres e iguais, o ideal pertinente deve ser a reciprocidade que se impõe quando pessoas livres, que não têm nenhuma autoridade moral umas sobre as outras, e que participam conjuntamente numa atividade – ou que nela se encontram implicados – estabelecem entre si, ou reconhecem as regras que definem esta atividade e que determinam as suas quotas respetivas de benefícios e encargos. A ideia é que quando pessoas iguais estão empenhadas num empreendimento de cooperação segundo regras, as que obtiveram vantagens da cooperação têm obrigação de tomar parte no sistema e de se conformar com essas regras.

As sociedades modernas não se caracterizam meramente pelo facto de um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si, mas mesmo assim razoáveis. Os limites naturais da razão levam as pessoas a divergir, razoavelmente, em muitas das suas convicções básicas, por exemplo: a complexidade habitual das evidências empíricas e

científicas sobre um mesmo caso, a ambiguidade própria de todos os conceitos (políticos, morais, etc.) que utilizam, a tendência para avaliar de modo distinto as evidências e valores a partir de experiências particulares, a dificuldade para levar em conta as diferentes considerações normativas que em geral se situam de um lado e de outro da mesma questão; a genuína dificuldade consiste em tomar uma decisão última diante desse tipo de dilemas valorativos. Em suma, um pluralismo de concepções do bem que, indiretamente, se traduz numa dificuldade enorme para tratar conceptualmente um tema como o da justiça social.

Uma das ‘controversas questões’ da axiologia é a distinção entre o valor e o facto, sendo que o valor só existe tornado facto. E, como visto, a definição de justiça como valor não é simples, já que se trata de um conceito abstrato que pode revestir inúmeras formas precisamente quando tornado um facto. Todavia, facilmente se reconhecem as injustiças e as categorias normativas no respeitante à experiência moral provêm da experiência de repúdio face às situações de injustiça flagrante, no domínio do inaceitável. Neste âmbito os estudos de Judith Shklar (Shklar, 1992) identificam as formas concretas com que as sociedades processam as experiências de injustiça por parte dos seus cidadãos, não atendendo tanto aos enunciados abstratos e sistemáticos, mas antes centrados em identificar tais experiências.

O objetivo da política passa, deste modo, a ser mais a identificação de procedimentos democráticos adequados para dar voz às vítimas da injustiça e minorar os seus danos. Nesse âmbito, a autora nota que, enquanto na literatura e narrativas se relatam atos e situações de injustiça, a filosofia moral centrou-se unicamente na noção de justiça, numa aparente indiferença às suas consequências para a humanidade. A política deverá, entre outras coisas, tornar-se um ‘instrumento’ de controlo de danos e gestão da injustiça devendo, como tal, identificar e determinar que injustiças revestem uma significação pública e quais não devem ser consideradas no âmbito das instituições democráticas: “The contrast between misfortune and injustice should survive, not only for psychological and political reasons. In a democracy we are supposed to castigate public agents who do nothing about disasters and accidents – either to prevent them or to lighten their consequences. They are, in their indolence and indifference, passively

unjust. Indeed, we ought to direct our sense of injustice less toward the search for possible initiators and the immediate causes of disasters than toward those who do nothing to prevent them or to help the victims. Civil servants in a democracy are supposed to be responsible to the public” (Shklar, 1992, p. 56). Nesse âmbito, segundo a mesma, a diferença entre a desgraça e a injustiça envolvem as nossas disposições e capacidades para atuar ou não relativamente às vítimas, não se ficando pelas causas da injustiça, como também levando em conta a auto-percepção das vítimas da mesma.

A consideração sobre a vítima é central para dilucidar uma pergunta pertinente: é possível ignorar da ideia de desgraça fortuita, substituindo-a somente pela ideia de culpa? Shklar considera, para o efeito, que a modernidade começa precisamente com o terramoto de Lisboa e a controvérsia subjacente sobre a sua causa, tragédia histórica a partir da qual Deus desaparece do discurso público como razão do infortúnio, reenviando a questão para a própria humanidade. O fatalismo cósmico cede perante a indignação da constatação de um mundo arbitrário, as pessoas tendem a procurar responsáveis e dado que também a responsabilidade impessoal é difícil de suportar, personalizar a culpa torna-se o mecanismo de resposta com a identificação de bodes expiatórios que conferem sentido à injustiça⁶⁷. Em todo o caso, a dúvida não serve de desculpa: que algo seja obra da natureza ou de uma causa social aparentemente invisível, tal não absolve o homem da responsabilidade de reparar o dano e de prevenir que tal volte a suceder.

O caso da grande fome irlandesa do século XIX ilustra o uso da ideologia para tratar a injustiça passiva como um azar, impondo um sentido de inevitabilidade trágica sobre acontecimentos unicamente passíveis de serem modificados pela ação humana. Muitas vezes as razões de necessidade invocadas pelos políticos são menos irresistíveis do que pareciam: incêndios, inundações e terremotos podem ser inevitáveis, mas espera-se que os Governos protejam e atuem quando estes acontecem. Os homens são *atores* da história, não apenas vítimas *passivas*, devendo resolver as desventuras, ao invés de considera-las meramente injustiças inevitáveis, atuando em consequência.

⁶⁷ Segundo a tese de René Girard em *Le Bouc émissaire*

Entra-se, deste modo, no caso particular da “injustiça passiva”, uma noção que remonta a Cícero e que remete para quando determinado indivíduo por preguiça, desinteresse ou egoísmo permite por causa da sua inação que se atente contra o direito dos outros. É importante assinalar que esta forma de contribuição inativa para a injustiça é uma noção estritamente cívica, não necessitando de nenhum apoio de nenhuma filosofia moral, contratualismo ou deontologia. Refere-se aos casos em que o indivíduo renuncia ao uso da cidadania e quando podendo atuar em defesa de quem é ofendido ou agredido, prefere ocupar-se dos seus próprios assuntos. O indivíduo passivamente injusto prescinde de exercer as suas liberdades. A injustiça passiva adquire, desta forma, um carácter político.

A injustiça apresenta outros rostos no âmbito da mesma cidadania política e a prova disso é a existência de indivíduos excluídos mesmo nos países democráticos. A desigualdade política também pode ser qualificada como uma espécie de injustiça e o ativismo dos cidadãos torna-se uma garantia para a saúde democrática. As vítimas de um sistema que exclui podem resignar-se num primeiro momento, mas também podem crescer neles ressentimentos que poderão ‘explodir’ a qualquer momento (Ibidem). A sensibilidade adquirida mediante a experiência da injustiça é a melhor forma para a compreensão prática da injustiça e, na linha do que se defende a partir do pensamento de Amartya Sen, atuar de modo a reduzir as injustiças é mais premente do que encontrar sistemas conceptuais que visem uma aplicação transcendental de uma teoria de justiça nos moldes em que, por exemplo, Rawls o pretendia.

A grande questão da justiça social centra-se na demanda sobre a forma justa de distribuir a riqueza, o que remete também para a problemática da liberdade⁶⁸. Segundo John Stuart Mill⁶⁹, a liberdade implica a proteção de diversas dimensões do indivíduo, uma delas a propriedade o que, inevitavelmente, interfere com a questão da justiça distributiva. Nesta linha encontram-se respostas opostas: uma que considera qualquer

⁶⁸ Note-se que esta se refere a uma liberdade ‘de segunda ordem’, não metafísica ou ontológica (como a kantiana), mas de capacidade de escolha prática

⁶⁹ No seu ensaio *Sobre a Liberdade*

ingerência na propriedade um atentado a essa liberdade. Outra perspetiva considera que não deve haver interferência de molde a evitarem-se grandes desigualdades na riqueza que, por seu lado, terão um efeito prejudicial sobre as liberdades e, consequentemente, as oportunidades dos mais desfavorecidos⁷⁰. Para tal, a propriedade deve ser redistribuída, através de transferências, resultando em igual liberdade para todos. A propriedade permanece fora da esfera protegida do indivíduo e o Estado tem o dever de supervisionar e intervir sempre que necessário para assegurar uma equidade na riqueza. A sociedade torna-se um quadro de direitos através dos quais os seus membros podem perseguir os seus objetivos, individualmente ou em associação voluntária. A boa sociedade é governada pela lei e, como tal, regulada por princípios justos ou princípios de justiça (Wolff, 2011). Contudo, não deixa de ser pertinente o questionamento da correlação entre a problemática da liberdade e a da propriedade que, como se verá, admite as objeções de que a primeira – em última instância –, está fortemente condicionada pela segunda, ao contrário do que a teoria de Rawls pretendia demonstrar, já que se pode argumentar que a posse de propriedade confere maior liberdade e, consequentemente, maiores oportunidades.

A grande distinção motivacional numa teoria de justiça, como já foi referido, é a escolha entre razões relativas ao agente, essencialmente egoístas e uma alternativa que admita razões neutras em relação ao agente ou que de algum modo reconheça que cada pessoa tem razões não instrumentais para considerar os interesses dos outros. A diferença entre as duas grandes abordagens da justiça – utilitarismo e contratualismo - responde à questão de uma maneira que procura dar igual valor a toda a gente; a diferença entre elas reside no tipo de igualdade que sancionam. O utilitarismo⁷¹ atribui igual valor, positivo e

⁷⁰ Encontram-se aqui as oposições já referidas entre o liberalismo igualitário e o libertarismo

⁷¹ A ética utilitarista, que não foi objeto deste estudo, surgida no séc. XVIII, pela mão de Jeremy Bentham, tem como principal protagonista John Stuart Mill. Preconizando uma estrutura teleológica da ação, encontra-se mais próxima da ética aristotélica do que da moral kantiana. Assenta inteiramente no que Bentham designou o princípio da utilidade. Substitui a consideração do fim, derivado da natureza metafísica do homem, pela consideração dos motivos que levam o homem a agir. Nisto, liga-se à tradição hedonista. Reconhece o carácter supra-individual ou intersubjetivo advogando que a finalidade de qualquer ação humana é a maior felicidade possível, compartilhada pelo maior número de pessoas. No século XX foi retomado e reformulado de várias maneiras, tendo como grandes protagonistas J. Harsanyi ou P. Singer. Ao tradicional utilitarismo do ato, segundo o qual uma ação é boa ou má segundo contribua ou não para a utilidade comum,

negativo, às experiências efetivas das pessoas: o bem pessoal de todas as pessoas conta o mesmo, como algo a promover. O igual valor que o utilitarismo atribui a toda a gente é a igualdade como uma componente da totalidade do valor. Isto conduz às características propriedades agregadoras e maximizadoras do raciocínio moral utilitarista. Todas as pessoas são tratadas como iguais, como fontes de dados de entrada para o cálculo do valor; mas, depois de concluída essa tarefa, é o valor total, e não a igualdade, que emerge como o objetivo a alcançar (Nagel, 1999).

O contratualismo está associado à tradição do contrato social e ao imperativo categórico de Kant⁷². Concede não a igualdade de dados de entrada na totalidade do valor, mas a igualdade de estatuto e tratamento. Reconhece o valor objetivo de todos os indivíduos oferecendo garantias universais e substantivas como proteções contra a transgressão e a provisão de necessidades básicas. A igualdade do estatuto moral está portanto muito mais próxima do reconhecimento moral contratualista do que do utilitarista. O contratualismo usa um sistema de prioridades, em vez da maximização do bem-estar total, como método para resolver conflitos de interesses. Permite também a admissão de direitos, obrigações e igualdade distributiva como características fundamentais do sistema de razões morais, e não como derivadas, unicamente justificadas pelo seu valor instrumental. O sistema resultante inclui a garantia de certas proteções para todos, sob a forma de direitos individuais contra a interferência, tal como a prioridade na provisão de benefícios para acudir às necessidades mais urgentes, que em geral devem ser satisfeitas antes de os interesses menos urgentes, ainda que de um maior número de pessoas, serem satisfeitos. A disputa entre uma teoria prioritária ou baseada nos direitos e uma teoria maximizadora e agregadora torna-se uma discordância sobre a

Harsanyi contrapõe o utilitarismo da norma, segundo o qual o carácter de uma ação não depende do conformar a uma norma, mas uma norma é boa ou má segundo contribua ou não para a utilidade comum.

⁷² Proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal/Reconhecendo em cada indivíduo um fim em si mesmo (in *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*). É a ideia de liberdade que permite a síntese entre a vontade humana imperfeita e o modelo ideal de uma vontade perfeita, fazendo do imperativo categórico uma proposição sintética *a priori*. Com efeito, não é possível extrair analiticamente de uma vontade pura qualquer dimensão de obrigatoriedade mas é possível, por um ato de liberdade, ligar a vontade imperfeita a ela, obrigando o indivíduo a agir como detentor de uma vontade absolutamente boa.

melhor maneira de interpretar a exigência extremamente geral de zelo interpessoal e imparcial (Ibidem).

No que diz respeito à componente igualitária, a questão fundamental é saber se e como os princípios liberal-igualitários de justiça podem ser justificados sobretudo aos mais privilegiados da sociedade. No que diz respeito ao problema da neutralidade, trata-se de saber se esses princípios podem ser justificados a pessoas que professam doutrinas religiosas, filosóficas ou políticas distintas e que terão de restringir a forma como as praticam de acordo com aqueles princípios. Nos dois casos, a justiça igualitária impõe um ônus motivacional considerável (Vita, 2007).

Pode considerar-se que as críticas ao liberalismo pela sua posição atomista advinda do facto de não reconhecerem a importância do contexto sociocultural na formulação de escolhas individuais são pouco consistentes. Tal contexto é tomado como dado prévio. Por outro lado, a neutralidade estatal defendida pelo liberalismo reporta-se somente a quadros axiológicos específicos já que, por exemplo, questões como a justiça distributiva implicam, como defendido, a intervenção do Estado na regulação da sociedade.

Quando um indivíduo aceita esta obrigação reconhece os outros como sendo pessoas dotadas de interesses e capacidades similares aos seus. Neste âmbito, o tema da justiça entendida como o primeiro requisito das instituições sociais foi, como visto, aprofundado de modo original por Rawls na sua *Teoria da Justiça* que advoga uma distribuição igualitária dos bens por parte dos poderes públicos, identificando a justiça com a realização dos princípios de justiça relativos à estrutura fundamental de uma sociedade organizada que seriam escolhidos e acordados por pessoas racionais, livres e iguais, ou seja, por indivíduos que se encontrassem numa situação kantiana de autonomia. Situação que Rawls, mediante um dispositivo heurístico⁷³, situa numa hipotética posição original caracterizada por um véu de ignorância, de modo a garantir o requisito da imparcialidade. A justificação filosófica possui, em Rawls, um estatuto que

⁷³ Refira-se que esta visão do dispositivo contratual (*posição original*) está longe de ser consensual. Por exemplo, uma visão discordante pode ser encontrada em Cardoso Rosas, 2011

não corresponde à ideia de um fundamento. A teoria prática funciona de maneira a estabelecer um equilíbrio refletido entre todos os graus de instituições de uma pessoa. A plausibilidade do ponto a partir do qual os julgamentos de justiça devem ser proferidos deriva de uma premissa moral substantiva. Trata-se da ideia de que as oportunidades de vida e o bem-estar dos cidadãos de uma sociedade democrática não podem depender do acaso genético ou social, isto é, de uma loteria na distribuição das posições sociais, rendimentos e riqueza, talentos naturais e mesmo de concepções do bem; e que, portanto, as instituições básicas de uma sociedade devem ser concebidas para funcionar de forma que neutralize tanto quanto possível a influência desses fatores que se encontram em grande medida fora do controlo individual. Os fatores responsáveis pelo acesso desigual a recursos sociais escassos são arbitrários de um ponto de vista moral e por isso não devem pesar num acordo sobre os princípios de justiça que devem vigorar numa sociedade constituída por cidadãos livres e iguais. Neste âmbito, a questão da justiça, como referido, converte-se numa questão eminentemente política e indissociável das funções a que um Estado moderno deve estar obrigado, quer através das suas funções regulatórias, quer na dimensão previdencial.

Alguns críticos apontam que a principal dificuldade na teoria de Rawls não é tanto o método que utiliza como os resultados a que chega com este. Em particular, consideram que os dois princípios de justiça de Rawls são inconsistentes. Mais especificamente, afirmam que não é possível abarcar consistente e simultaneamente o princípio da liberdade e o princípio da diferença. Este tipo de argumento é apresentado de duas formas opostas. Um dos argumentos defende que, a equiparação da liberdade implica também a da propriedade, já que os ricos conseguem fazer mais do que os pobres e, portanto, têm maior liberdade. Assim, o princípio da diferença permite a existência de desigualdades de liberdade, entrando em contradição com o princípio da liberdade. Por outro lado, a liberdade implica não impor restrições às posses individuais de propriedade. Limitar a propriedade é uma forma de restringir a liberdade individual. O respeito conveniente da liberdade elimina o princípio da diferença ou, na verdade, qualquer outro princípio relativo à distribuição. Por outro lado, um argumento contra Rawls consiste em demonstrar que, por forma a conseguir um acordo entre as partes contratantes, ele tinha

incluído elementos na posição original que não eram justos (Wolff, 2011). Neste âmbito, o princípio apriorístico da liberdade parece, na prática, ser realizável pela ‘inversão’ operada por Sen, advogando que devem ser proporcionadas as condições ‘capacitadoras’ de dar conteúdo à mesma, que permite, na prática, a realização do primeiro princípio rawlsiano⁷⁴.

Em contraponto, para o comunitarismo o todo social é real enquanto o indivíduo é uma construção. Os princípios morais só podem ser compreendidos como resultado das práticas que prevalecem nas sociedades reais. Uma objeção consiste em afirmar que propõe uma forma de sociedade fortemente repressiva, que deixa pouco espaço à liberdade individual. Na “liberdade positiva”, a socialização integral constitui um preliminar ao desenvolvimento da liberdade, e isto envolve inevitavelmente a educação acerca dos ‘verdadeiros interesses’ do indivíduo. Por outro lado, convém questionar até que ponto algumas práticas com tradição e fortemente enraizadas não se podem tornar atentatórias dos direitos humanos tal como são concebidos atualmente.

Na ‘via intermédia’⁷⁵ que já foi defendida ao longo deste estudo, encontra-se Amartya Sen, que defende que diferentes indivíduos, em diferentes sociedades, alcançam níveis de desenvolvimento de capacidades, e valorizam também de modo diferente cada um desses “desempenhos” possíveis. Como tal, uma política igualitária deve ser sensível a essas variações. Deste modo, por exemplo, em uma sociedade extremamente pobre poderia ser razoável concentrar-se na equiparação de pessoas em um pequeno número de desempenhos essencialmente importantes e em suas capacidades básicas correspondentes (como, por exemplo, a habilidade de estar bem nutrido ou a capacidade de escapar a uma morte prematura). Enquanto isso, em sociedades mais desenvolvidas seria razoável passar a examinar uma lista mais extensa de “desempenhos” e capacidades na altura de elaborar uma política igualitária. Estas observações são pertinentes para um aperfeiçoamento das teorias igualitárias.

⁷⁴ Referente à prioridade da Liberdade

⁷⁵ Refira-se que se toma esta terminologia por facilidade semântica pois, como terá ficado claro, a alternativa protagonizada por Sen é radicalmente diferente, não sendo sistematizável nestes quadros. Com efeito, trata-se da proposição de soluções muito mais empíricas atendendo às necessidades existentes, como visto.

Enquanto os transcendentalistas defendem a obrigatoriedade de um sistema, que os levam a desenhar teorias que deveriam resolver adequadamente todos os problemas morais, Amartya Sen adota uma postura menos ambiciosa, ligada apenas ao estabelecimento de um tópico: um conjunto de orientações que organize decisões plausíveis dentro de um campo determinado. Alguns consideram que retoma uma forma de utilitarismo, pois o seu ideal de teoria ética é o de uma perspectiva capaz de maximizar a justiça nas decisões concretas que ela determina, não caindo na tentação de reduzir critérios de utilidade a um único elemento (Costa Carvalho, 2012).

A razão pode servir de tribunal de última instância não apenas para resistir às opiniões e hábitos transmitidos pela comunidade, mas também para resistir às peculiaridades das perspectivas pessoais. Como princípio universal, Sen propõe que se tome a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Contudo, aponta-se para o facto de esta ser eminentemente passiva e, como tal, deve encontrar-se um *princípio ativo* regulatório⁷⁶ que permita ‘calibrar’ o funcionamento social, nomeadamente ao nível da previdência e apoios, com incidência na proteção dos mais desfavorecidos, como pedra basilar do contrato social. Esta proteção, defende-se, deve incidir no âmbito das capacitações dos indivíduos já que esta é a forma mais eficiente de anular os indesejáveis efeitos da ‘má-sorte’ e possibilita uma maior mobilidade social, ao contrário do assistencialismo (em última análise) em que podem recair algumas medidas tomadas no âmbito da universalidade dos apoios. Considera-se, pois, que esta é uma forma de inversão da constituição da desigualdade, intrinsecamente ligada ao desenrolar das aptidões que permitem ao indivíduo ascender na escala social⁷⁷.

Muitos apontam a necessidade de reformas nos princípios que regem os apoios sociais. Os objetivos para as mesmas que aumentem o bem-estar são simples de explicar e facilmente permitem uma mobilização dos eleitores em sua volta. Oportunidades iguais, ensino e empregabilidade são as melhores hipóteses para combater a pobreza e

⁷⁶ Por exemplo, o princípio da diferença ou outro que obrigue a uma proteção mais ativa dos membros vulneráveis da sociedade

⁷⁷ Cf. Visto, por exemplo, em Boix, 2015

exclusão social. A obrigação de contribuir para a prosperidade nacional, através da responsabilidade individual, e a necessidade do papel do Estado para como protetor do dinheiro dos contribuintes de movimentos especulativos são princípios basilares. Finalmente, a insistência na conformidade a regras a regras e padrões, bem como a prevenção e punição de comportamentos criminosos completam o desejável quadro institucional de uma justiça processual. O principal desafio das novas políticas sociais é a conceção de princípios éticos que venham a reconciliar essa justiça social com eficiência, tal pode implicar escolhas difíceis, devendo resultar numa combinação entre prosperidade e equidade. Trata-se, pois, de um apelo explícito a um conjunto de valores que incluem trabalho árduo, parcimónia, comunidade, solidariedade familiar e respeito pela autoridade. Uma questão importante é a moralização das relações económicas usando princípios derivados das relações sociais em família, vizinhança e comunidade. Neste modelo, podem gerar-se profundas contradições na aplicação de códigos pessoais e informais dos sistemas de relações citados aos sistemas impessoais e formais, o que pode levar a concluir que as políticas propostas por esta nova visão são inconsistentes com o liberalismo político nos moldes clássicos (Jordan, 1998). Um dos conceitos que atualmente deve ser questionado é o de bem comum, ou bens comuns, que ‘ontologicamente’ não podem querer dizer mais do que a mera aspiração a objetivista, que remete para realidades que podem ser determinadas independentemente das preferências reais dos cidadãos, mas antes estabelecido dialeticamente, com recurso à razão prática, através do processo político: “Os problemas específicos das sociedades contemporâneas tornam-se manifestos na construção normativa do conceito de bem comum. Este conceito não pode ser determinado com absoluta clareza, mas também não é uma fórmula vazia. No campo semântico, definido em relação aos conceitos a que se opõe, apela para um princípio de generalidade que deve ser manejado com a máxima precaução. A subordinação de todos os egoísmos individuais é coisa que não se produz de uma maneira intuitiva ou automática, antes exige uma articulação e uma correção que a concretizem. Poderíamos dizer que esta ambiguidade é constitutiva das nossas sociedades e que a política consiste precisamente em articular esse espaço de discussão, que já não é tutelado por nenhuma autoridade indiscutível e protegê-lo de toda e qualquer tentativa de monopolização [...]. A política é precisamente uma luta pela definição do

bem comum. Deste modo, o bem comum só pode ser definido no plural. Em primeiro lugar, por ser o resultado de uma deliberação entre interpretações rivais. E pluralizar o bem comum também é atender a que isso é sempre uma articulação complexa de um conjunto de bens comuns” (Innerarity, 2010, p.201).

Torna-se necessário conceber contrato social inovador, construído sobre pressupostos muito distintos daqueles que sustentaram o contrato social moderno ocidental. Nesse âmbito, pode pensar-se um modelo mais inclusivo, ecológico e intercultural porque a inclusão se dá tanto por critérios de igualdade como por critérios de diferença. Sendo certo que o objeto último do contrato é reconstruir o “espaço-tempo” da deliberação democrática, este, ao contrário do que sucedeu no contrato social moderno, não pode confinar-se ao espaço-tempo nacional estatal e deve incluir igualmente os espaços-tempos local, regional e global. O novo contrato não deve assentar em distinções rígidas entre Estado e sociedade civil, entre economia, política e cultura, entre público e privado (Santos, 2006). Como tal, há uma espécie de consenso na alteração dos princípios anistóricos e excessivamente objetivos que, até agora, têm guiado a aplicação da justiça nestes parâmetros. Por exemplo, as dificuldades atuais do Estado-Providência “clássico”⁷⁸ são prova disso. Nesta base, podem apontar-se exemplos de êxito obtido com a implementação dos novos paradigmas que se têm vindo a defender e em que se cruzam o princípio ativo da *equidade* (prioritário) com as intervenções localizadas e que podem convocar diversos intervenientes que compreendem um leque desde a intervenção estatal, as organizações humanitárias e a filantropia. Neste ponto ganham também especial relevo as boas instituições, que desempenham um papel crucial na redução da pobreza, não negando o valor da ajuda, mas indo mais além, subordinando-a ao próprio objetivo de alcançar crescimento económico.

Como exemplos, no âmbito humanitário⁷⁹, podem citar-se casos como o da *Oxfam*, que defende a “formação de competências” – ou seja, em ajudar os pobres a desenvolver as suas aptidões para se tornarem autónomos de várias maneiras. É o caso do

⁷⁸ Aqui podem ser incluídas as várias tipologias identificadas por Esping-Andersen

⁷⁹ Os exemplos doravante citados são analisados com maior pormenor em Singer, 2009

trabalho desenvolvido pela Organização em Moçambique, no apoio a mulheres no sentido de reforçar os seus direitos jurídicos. Moçambique, tendo uma população de 18 milhões de pessoas, é um dos países mais pobres do mundo, e as mulheres são excecionalmente vulneráveis, correndo o risco de cair na pobreza extrema. Até muito recentemente, as raparigas moçambicanas podiam casar-se logo aos 14 anos, e como o casamento traz vantagens materiais à família da noiva, muitas raparigas de famílias muito pobres foram obrigadas a casar muito jovens. A lei punha as mulheres casadas sob o domínio do marido – por exemplo, a mulher precisava do consentimento do marido para aceitar trabalho remunerado. Se uma mulher ficasse viúva, a casa e a terra do casal pertenciam à família dele. As mulheres divorciadas não tinham direito à propriedade, e, como viúvas, ficavam sem nada e muitas vezes viam-se reduzidas à mendicidade. Na década de 1990, as mulheres moçambicanas organizaram uma coligação para pôr fim a estas injustiças. A *Oxfam* proporcionou apoio técnico e formação jurídica e ajudou organizações de diferentes partes do país a encontrar-se e trabalhar juntas. Para ajudar a criar uma consciência pública da necessidade de mudar, a *Oxfam* também apoiou uma campanha nos meios de comunicação, que envolvia não só a televisão, a rádio e os jornais, mas também para os muitos moçambicanas analfabetos e sem acesso à rádio e à televisão, teatro de rua. A campanha granjeou apoio em muitos sectores da sociedade e do Governo. Em 2003, o parlamento nacional aprovou uma nova lei da família, aumentando para os 18 anos a idade legal para casar, permitindo às mulheres chefiar famílias e concedendo-lhes direitos sobre a propriedade do casal depois de um ano de vida conjunta num casamento tradicional. A *Oxfam* continuou a apoiar a coligação na tentativa de esclarecer as mulheres acerca dos seus novos direitos e garantir a aplicação da lei. Apesar de não ser possível quantificar o impacto do trabalho da *Oxfam*, o projeto parece ter contribuído para melhorar a vida de milhões de mulheres que vivem na pobreza extrema e sem direitos nenhuns básicos.

Outro exemplo é o do inovador conceito de microcrédito, concebido por Muhammad Yunus docente de Economia da *Universidade de Chittagong*, no Bangladesh. Observando a pobreza rural na aldeia de Jobra, descobriu que, para comprar o bambu de que precisavam, as mulheres que faziam mobília tinham de pedir emprestado

a agiotas locais, que cobravam taxas de juro tão elevadas que as mesmas nunca conseguiam sair da pobreza pelo seu salário. Yunus financiou um grupo de 42 mulheres com o equivalente a 27 dólares a expensas próprias. Esta soma insignificante – cerca de 64 cêntimos por pessoa – foi suficiente para as pôr a caminho de se tornarem independentes dos financiadores locais, liquidarem o empréstimo nos prazos e libertarem-se da pobreza através do seu trabalho. Encorajado por este êxito, Yunus persuadiu um banco governamental a emprestar dinheiro para um projeto-piloto no sentido de conceder empréstimos de quantias muito pequenas a aldeãos. A iniciativa proporcionou milhares de empréstimos, normalmente a grupos de mulheres, que tinham a consciência de que se incumprissem, tal impossibilitava as outras mulheres do grupo de aceder a financiamento, pelo que praticamente todos os empréstimos foram liquidados. Tratou-se de uma inovação na lógica económica ortodoxa que dificulta o financiamento de pobres devido ao risco e, portanto, só pode ser economicamente viável a taxas de juro elevadas. Em 1982, quando se tornou evidente que o conceito funcionava, Yunus fundou o *Grameen Bank* para permitir o acesso a empréstimos em todo o Bangladesh. Atualmente, o banco tem mais de 7 milhões de clientes e já emprestou mais de 6 mil milhões de dólares, com uma taxa de reposição de 97%. Acima de tudo, Yunus criou um modelo de microcrédito, nome pelo qual passou a ser conhecido, que milhares de instituições em todo o mundo seguiram. Este modelo foi ‘exportado’ à escala global, tendo-se revelado um sucesso mesmo entre os países do chamado ‘mundo desenvolvido’. Para tal, inúmeras instituições bancárias, com o apoio dos respetivos governos, têm linhas especiais de microcrédito, destinadas a pessoas que de outra forma não teriam acesso a financiamento bancário tendo, até agora, permitido criar inúmeros pequenos negócios que proporcionam uma vida digna a muitos que de outro modo não o teriam conseguido⁸⁰.

No âmbito da filantropia, toma-se o exemplo do médico oftalmologista Fred Hollows que foi ao Nepal e à Eritreia na década de 1980 e ficou impressionado com o número de pessoas cegas por cataratas e outros problemas oculares tratáveis. Desde esse

⁸⁰ Refira-se que Portugal se encontra entre os casos referidos sendo que várias instituições bancárias nacionais disponibilizam este modelo.

momento até à sua morte, em 1993, trabalhou incansavelmente para levar procedimentos simples de restabelecimento da visão a pessoas que de outro modo não teriam acesso aos mesmos. Um ano antes de morrer, sabendo que tinha cancro e não lhe restava muito tempo, Hollows e a mulher, Gabi, criaram a *Fundação Fred Hollows* para continuar o seu trabalho. Em 2003, a fundação tinha restabelecido a visão a um milhão de pessoas, pelo custo aproximado de 50 dólares por pessoa. Ser cego num país pobre, onde o apoio a pessoas com deficiência é escasso, é significativamente pior do que ser cego num país rico. Restabelecer a visão não só ajuda a pessoa individualmente, mas também lhe permite contribuir de novo para a sua família e a sua comunidade. Na Índia, segundo um estudo (Singer, 2009), 85 % dos homens e 58 % das mulheres que perderam o emprego por causa de cegueira conseguiram de novo o emprego depois de lhes ter sido restabelecida a visão. No caso das crianças, prevenir ou vencer a cegueira pode salvar-lhes a vida; os estudos mostram que a probabilidade de as crianças que ficam cegas morrerem no ano seguinte é muito maior do que isso acontecer com as outras crianças. É pouco provável que as sobreviventes venham a frequentar a escola.

Obviamente, estes exemplos não visam ‘desresponsabilizar’ o Estado de cumprir o contrato social, nomeadamente mas pode fazê-lo também em associação ou parceria com instituições ou outros que permitam uma maior eficiência nas suas abordagens. A aplicação de princípios ‘cegos’ nas atuais circunstâncias pode, como se demonstrou, ao invés de proporcionar uma maior justiça ou equidade, ter precisamente o efeito-contrário⁸¹. Pode citar-se, no âmbito estatal e de alcance global, a iniciativa do republicano George W. Bush que estabeleceu, com o apoio bipartidário, a *Millenium Challenge Account*, uma iniciativa que reserva uma parcela da ajuda dos Estados Unidos para governos que “governam justamente, investem no seu povo e encorajam a liberdade económica”.

Ao nível intercultural, pode considerar-se que a fase histórica atual assenta numa tese antropológica. A existência humana é vivida através de uma pluralidade de relações.

⁸¹ Note-se, por exemplo, que estes podem implicar determinado tipo de apoios que canaliza recursos para quem deles não necessita, tornando-os mais escassos para os verdadeiramente necessitados. A *condição de recurso* é uma medida que pode ser ponderada em determinadas circunstâncias.

Cada uma destas relações é, ela própria, feita de tensões dialéticas sempre imprecisas. A política significa tanto subordinação, como coordenação e controle do poder. A sociedade organiza de certa forma essas relações, numa síntese que se torna a sua própria cultura; vive determinada forma de sexualidade; põe em prática formas próprias de produção e de comércio; cria instituições políticas ou ordena as que lhe foram dadas como herança; representa o seu destino segundo ideologias ou mitos através dos quais se coloca em relação a outras e reflete o seu futuro. A entrada de membros estranhos nesta rede passa pelo seu confronto com o complexo conjunto destas relações. A sua integração nesta sociedade será conseguida na medida em que sejam capazes de se situar com uma relativa facilidade no jogo das regras que a estruturam. Pode considerar-se que nenhuma aculturação é definitiva. De acordo com a época ou circunstâncias, a integração pode ser feita através do trabalho ou por via do casamento. Tradicionalmente, o acesso à cidadania (naturalização) consagrava o estrangeiro como cidadão de pleno exercício, igual política e juridicamente a todos os outros. Mas numa época de transformação como a contemporaneidade, é importante não valorizar excessivamente uma destas relações ou não lhe dar um carácter de exclusividade.

Torna-se necessário confiar na razoabilidade e capacidade integrativa de cada uma dessas relações que constituem uma sociedade; sendo o jogo dessas relações permanentemente dinâmico, a entrada de novas populações transforma-o impercetivelmente, elas entram nele, modificando-o. Essa transformação consiste, sobretudo, numa ultrapassagem dos quadros nacionais. O elo fundamental que une os indivíduos numa sociedade moderna nunca está definido definitivamente. É tecido na mudança permanente que constitui a vida democrática. Entrar nesta mudança, jogar o jogo rigoroso e exigente da razão comunicacional constitui, sem dúvida, a saída mais adequada para os problemas da convivência cultural. Porque longe de supor um indivíduo sem qualidade, a mudança, para ser viva, pressupõe indivíduos que entrem nela sem reticências, a partir dos seus enraizamentos culturais diversos e das suas tradições morais, filosóficas e religiosas. A mudança transforma esses enraizamentos, não é possível sem eles. A unidade de uma sociedade moderna descobre-se quotidianamente através da relação entre todas as subculturas presentes: ao pô-las à prova esta

participação na vida democrática constitui o teste à sua vitalidade e à fecundidade dos seus valores e crenças (Valadier, 1991). Neste quadro entrecruzam-se os aspetos a que importa atender quando se aborda a convivência entre diferentes culturas e a necessária interação entre as mesmas, nos seus diferentes aspetos, entre os quais se encontra uma possível justiça cosmopolita. Pode considerar-se que “A cultura histórica não tem relevância prática pela qual possa ser chamada a depor em caso de conflito. A sua relevância consiste, na verdade, em agudizar a nossa percepção da alteridade e das diferenças, em legitimar o desacordo com o vigente, em possibilitar uma diferente qualificação do bom e do mau. Ela ensina-nos que ninguém quis a sua história, nem sequer no caso de agora estar muito satisfeito com ela. Por isso mesmo não estamos submetidos a nenhuma obrigação de justificar perante quem quer que seja aquilo que historicamente somos. Uma justificação desse tipo, entre seres historicamente existentes, suporia a obrigação de justificar a própria existência. A história relativiza, mas não para nos desobrigar das exigências da praxis moral, política ou jurídica; relativiza para representar as peculiaridades que não estão submetidas a justificação moral, jurídica ou política” (Innerarity, 2010, pp.192-193).

Ao nível de uma justiça global⁸², alguns autores advogam uma tese forte consiste na defesa do princípio da diferença rawlsiano como princípio para a justiça distributiva internacional. Esta tese forte gera resistências por parte daqueles que consideram que há obrigações morais especiais que derivam da proximidade e não podem ser tornadas equivalentes às obrigações humanitárias. Contudo, importa também ter em conta dificuldades que a aceitação de um princípio como o da diferença gera no plano internacional seriam agravadas no plano internacional, devido às diferentes estruturas culturais. Por outro lado, contrapõe-se-lhe uma tese fraca que advoga que não é possível deixar de pensar a justiça distributiva a nível global, apesar das dificuldades, e que é inegável que existe algo como uma estrutura básica que não deixa de afetar os indivíduos onde quer que eles estejam e independentemente das fronteiras entre os Estados (Cardoso Rosas, 2011).

⁸² Na impossibilidade de um maior desenvolvimento deste tópico, assinalam-se as teses de Thomas Pogge em *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Maldon, 2002

Uma das grandes ansiedades em relação à ajuda humanitária é esta não ajudar realmente os pobres ou, pior ainda, poder até prejudica-los. Tal perspectiva é sustentada por alguns críticos da ajuda, que afirmam que esta não estimula o crescimento económico. Argumentam que reduzir as barreiras que os países pobres enfrentam à venda dos seus produtos no mercado global faria mais para reduzir a pobreza do que qualquer ajuda. Neste âmbito, sublinham que os países que saíram da pobreza durante os últimos 50 anos têm recebido em geral pouca ajuda, ao passo que os que receberam mais permanecem em geral na pobreza (Wolf, 2004). Em alguns casos, isto pode verificar-se porque o grosso da ajuda é direcionado para países que enfrentam problemas mais graves, quer estes resultem de desvantagens geográficas, quer da corrupção, de hábitos que inibem a produtividade ou de políticas públicas que reduzem os incentivos para as pessoas iniciarem novos negócios. É evidente que algumas intervenções humanitárias não conseguiram promover o crescimento económico. É importante saber quais são os problemas, mas também compreender que o tipo apropriado de intervenção pode ajudar os pobres, independentemente de promover o crescimento económico, numa lógica do negociar e não ajudar. (Singer, 2009)

Por último, os desafios específicos da eficácia do Estado-Providência na atualidade, como visto, são inúmeros. O processo veloz de alargamento do papel do Estado observado na sua época áurea foi facilitado pelos elevados índices de crescimento, especialmente na Europa continental. Com taxas a rondarem os 5% ao ano, torna-se possível afetar riqueza através da progressão da carreira fiscal e das despesas públicas, sobretudo num contexto em que as necessidades quanto a educação, saúde e reforma são evidentes. Contudo, a realidade é bem diferente desde a década de 1980 em que o crescimento do rendimento médio se viu confinado a taxas de 1% ao ano. Realisticamente, são difíceis mais subidas da carga fiscal, que agravariam ainda mais a estagnação dos rendimentos, ou a transformariam numa regressão. Num mundo de crescimento fraco da produtividade, é preciso fazer opções entre diferentes tipos de necessidades, e não existe uma razão evidente para pensar que as cotizações deveriam financiar a prazo a quase totalidade destas necessidades. Além desta lógica da necessidade e distribuição do crescimento entre as diferentes necessidades, é preciso

levar em conta que o sector público levanta sérios problemas de organização quando ultrapassa uma certa dimensão (Picketty, 2014).

Propõe-se o desenvolvimento de novos modelos de organização descentralizados e participativos, a invenção de formas inovadoras de governança, permitindo a prazo estruturar de modo eficaz um sector público muito mais vasto do que aquele que existe atualmente. O próprio conceito de sector público é redutor: como já foi referido, existir um financiamento público não implica que a produção do serviço em questão seja realizada pelas pessoas diretamente empregadas pelo Estado ou pelas instituições públicas em sentido estrito. No sector da educação ou da saúde, há em todos os países uma diversidade de estruturas jurídicas, nomeadamente sob a forma de associações e fundações, que constituem de facto estruturas intermédias entre as duas formas polares que são o Estado e a empresa privada, e que estão aptos para produzir serviços sociais. “Além de organizar com eficácia financiamentos públicos que representam dois terços ou três quartos do rendimento nacional, torna-se necessário melhorar a organização e o funcionamento de um sector público que representa nos ‘países desenvolvidos’ cerca de metade do rendimento nacional⁸³, o que por si só constitui um enorme desafio. Nos países onde existe um Estado-Providência implementado, os debates futuros incidirão mais sobre estas questões de organização, de modernização e de consolidação: para uma massa total de retenções e de despesas mais ou menos inalterada em proporção do rendimento nacional, como melhorar o funcionamento dos serviços públicos e sociais” (Picketty, 2014, pp. 707-713).

Noutra frente, ao nível global, tornam-se necessárias coragem e concertação com o objetivo de conseguir controlar e tributar movimentos e rendimentos financeiros que atingem enormes volumes comparativamente aos produtos dos diversos países. A taxa Tobin, proposta por James Tobin, da *Universidade de Yale*, laureado com o Nobel da Economia, é uma solução que propõe incidir uma tributação entre os 0, 25% e 0, 50% das transações financeiras de curto prazo. Contudo, esta solução tem encontrado enormes resistências especialmente por parte daqueles que albergam as maiores praças financeiras

⁸³ Incluindo os rendimentos de substituição e as transferências

mundiais. Esta contribuição permitiria alocar uma significativa quantia de recursos ao domínio social, mas a sua implementação requer, como referido, concertação que permitisse evitar a fuga de capitais dos lugares onde fosse aplicada. Refira-se que um papel mais ativo de algumas organizações internacionais podia tornar-se determinante, constituindo-as o *locus* dessa regulação. Porém, cabe evocar a história e recordar analogias entre a atual *Organização das Nações Unidas* e a defunta *Sociedade das Nações*, impotentes no arbítrio de questões prementes ao nível global.

Relativamente aos países emergentes não é adquirido que se observe uma evolução análoga à do Estado social nos países desenvolvidos. A carga fiscal⁸⁴ nos primeiros é significativamente mais baixa, rondando os 10 e 15% do rendimento nacional, tanto na África subsariana como no sul da Ásia (em particular na Índia), ou 15 a 25% na América Latina, no Norte de África ou China. Por outro lado, enquanto a carga fiscal nos países mais ricos continuou a progredir antes de estabilizar nos países emergentes a tendência é precisamente a inversa⁸⁵. Todas as experiências históricas sugerem que com 10 a 15% do rendimento nacional em receitas fiscais é impossível ir para lá das funções soberanas regulares. Tal pode levar a um ciclo vicioso, em que a mediocridade dos serviços públicos contribui para minar a confiança no Estado, o que por sua vez torna mais complicada a mobilização de receitas fiscais significativas. O desenvolvimento de um Estado fiscal e social está intimamente ligado ao processo de construção do Estado. Trata-se, portanto, de uma história eminentemente política e cultural, intimamente ligada às especificidades de cada história nacional e clivagens próprias de cada país⁸⁶.

⁸⁴ Dados de Picketty, 2014

⁸⁵ Nos países ricos registou-se uma evolução de 30%-35% no início dos anos de 1970 para 35%-40% desde os anos 1980-1990 enquanto, por exemplo, na África subsariana e no sul da Ásia a carga fiscal média era ligeiramente inferior a 15% nos anos de 1970 e princípio dos anos de 1980, e baixou para pouco mais de 10% nos anos 1990-2000 (Ibidem).

⁸⁶ Investigações sugerem que o declínio das receitas fiscais observado nos países mais pobres ao longo dos anos 1980-1990 se explica em larga medida pela quebra dos direitos alfandegários, que nos anos de 1970 gravavam na ordem dos 5% do rendimento nacional. Este episódio ilustra um fenómeno mais generalizado que é a tendência dos países ricos para utilizar os países menos desenvolvidos como campo de experimentação.

Existe uma notável diversidade de tendências nos países pobres e emergentes. Alguns, como a China, são relativamente avançados na modernização do seu sistema fiscal, com, em particular, um imposto sobre o rendimento que incide numa parte importante da população e que gera receitas substanciais. Um Estado social do tipo do que se observa nos países desenvolvidos europeus, norte-americanos e asiáticos está talvez em processo de construção (com as especificidades e, evidentemente, com grandes incertezas quanto aos seus fundamentos políticos e democráticos). Outros países, como a Índia, têm muito mais dificuldade em escapar a um equilíbrio caracterizado por uma carga fiscal muito reduzida. Seja como for, a questão do desenvolvimento de um Estado fiscal e social no mundo emergente reveste-se de importância capital para o futuro do planeta (Ibidem).

Além das formas alternativas de financiamento já apontadas neste estudo, em termos gerais, alguns sugerem o novo conceito de *Estado-novíssimo-movimento social*, assentando na ideia de que perante a “*hubris* avassaladora” do princípio do mercado, nem o princípio do Estado, nem o princípio da comunidade podem isoladamente garantir a sustentabilidade de interdependências não mercantis. Esta conceção propõe assim uma articulação privilegiada entre os princípios do Estado e da comunidade⁸⁷.

As transformações por que está a passar o Estado tornam obsoletas, tanto a teoria liberal, como a teoria marxista do Estado e a tal ponto que, transitoriamente, pelo menos, o Estado pode ser mais adequadamente analisado a partir de perspetivas teóricas que antes foram utilizadas para analisar os processos de resistência ou de autonomia em relação ao Estado. Nesta nova configuração política, a visão liberal do Estado detentor do interesse geral, ou seja, configurado como o Estado-Nação igualitário cai definitivamente. O Estado é um interesse sectorial *sui generis* cuja especificidade consiste em assegurar as regras do jogo entre interesses sectoriais (Santos, 2006). Daniel Innerarity diz que o “modelo liberal funcionava com a expectativa de transcender as diferenças, mais que para proporcionar oportunidades para os seus reconhecimentos,

⁸⁷ Ao contrário da conceção do Estado-empresário, que explora os isomorfismos entre o mercado e o Estado, esta conceção explora os isomorfismos entre a sociedade e o Estado.

expressão e entrelaçamento. Mas a identidade humana não deve ser concebida como se pudesse fazer uma completa abstração da inserção originária dos seres humanos numa humanidade particular. Por que se não permitiria que o indivíduo reinserisse socialmente aquela dimensão de si próprio que o liberalismo clássico não tinha podido tolerar senão enviando-a para a esfera privada? A consideração das diferenças faz hoje parte de qualquer reconhecimento de humanidade. Não se pode exigir assimilação e conformidade absolutas para reconhecer a condição de plena cidadania. [...] O nosso maior desafio consiste em integrar o indivíduo não já pela privatização das suas pertenças mas pelo reconhecimento público da sua identidade diferenciada” (Innerarity, 2010, pp. 84-85). Urge, portanto, o estabelecimento de uma nova relação cidadão-Estado em que as especificidades de cada indivíduo sejam tidas em conta, e tal deve ser considerado prioritário para o estabelecimento de uma possível e eficaz justiça social, que não procura ‘transcender’ essas diferenças através dos princípios gerais – cuja bondade intencional não é questionada -, mas que, porém, resulta em última instância no acentuar dessas mesmas diferenças, nomeadamente quando se refere ao objetivo de conseguir uma equidade no que diz respeito às oportunidades, padrões de vida, numa palavra: acesso aos bens fundamentais que *per si* dignificam a vida humana. Recorrendo ao uso da metáfora, pode afirmar-se que chegou o tempo da justiça social ‘deixar de ser cega’, aceitando o desafio de situar a diferença no seio da identidade. Tomando de novo o pensamento de Innerarity: “Se a modernidade nos ensinou a encontrar-nos a nós próprios naquilo que somos, se se pretendia assimilar para igualar, agora é preciso voltar a restituir ao igual a sua diferença para ir ainda mais longe na instauração da igualdade e para que a igualização não dissimule uma negação das diferenças reais” (Ibidem).

Os pontos e propostas levantados ao logo deste estudo, longe de se constituírem, de modo definitivo, soluções absolutamente inovadoras e empiricamente verificadas, acredita-se, poderão tornar-se vias a explorar e desenvolver para a resolução dos desafios a que outras mais conservadoras deixaram de dar resposta, visando a continuação e extensão do desenvolvimento e bem-estar às populações do terceiro milénio.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Alexandre: *As Migrações Internacionais*, Alto Comissariado para a Emigração e Diálogo Intercultural, Lisboa, 2009

ACKERMAN, Bruce: *Before the next attack*, Yale University Press, New Heaven, 2006

AMARAL, Carlos: *Comunitarismo* in *Manuel de Filosofia Política* (org. Cardoso Rosas), 2ª Ed., Almedina, Coimbra, 2014, pp.87-115

ARNSPERGER, Christian, PARJIS Van, Philippe: *Ética Económica e Social*, Trad. António J. Esteves, Conceição Soares, Edições Afrontamento, Porto, 2004

BARRY, Brian: *Why Social Justice Matters*, Polity Press, Cambridge, 2008

BENTO, Vítor: *Economia, Moral e Política*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2011

BOIX, Carles: *Political Order and Inequality*, Cambridge University Press, New York, 2015

CARDOSO ROSAS, João: *Concepções da Justiça*, Edições 70, Lisboa, 2011

CARDOSO ROSAS, João: *Liberalismo igualitário* in *Manuel de Filosofia Política* (org. Cardoso Rosas), 2ª Ed., Almedina, Coimbra, 2014, pp.35-65

CARREIRA DA SILVA, Filipe: *O Futuro do Estado Social*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2013

COSTA CARVALHO, Alexandre: *Amartya Sen - A ideia de Justiça*, Revista. Brasileira de Ciência. Política, n.º 8, Maio/Agosto, Brasília, 2012

DAHL, Robert: *Democracy and its Critics*, Yale University Press, Yale, 1989

DWORKIN, Ronald: *Talking rights seriously*, Bloomsbury, London, 2013

DWORKIN, Ronald: *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011

DWORKIN, Ronald: *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002

ESPING-ANDERSON, Gosta, com Bruno Palier: *Três Lições sobre o Estado Providência*, Trad. Afonso de Melo, Campo da Comunicação, Lisboa, 2009

FERGUSON, Niall: *The Ascent of Money*, Penguin Books, London, 2009

FLANNERY, Kent e MARCUS, Joyce: *The Creation of Inequality*, Harvard University Press, Cambridge, 2012

GARGARELLA, Roberto: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999

GAUTHIER, David: *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986

GUILLARME, Bertrand: *Justiça e Democracia*, in *As Filosofias Políticas Contemporâneas*, Dir. Alain Renaut, Trad. Elsa Pereira e Fernando Duarte, Ed. Piaget, Lisboa, 2002, pp.256-322

HABERMAS, Jürgen e RAWLS, John: *Debate sobre el liberalismo político*, Trad. Gerard V. Roca, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1998

HABERMAS, Jürgen: *Lutas pelo Reconhecimento no Estado Constitucional Democrático*, Trad. Shierry W. Nicholson in *Multiculturalismo*, (Dir. Charles Taylor) Ed. Piaget, Lisboa, 1998, pp.125-165

HOBBS, Thomas: *Leviatã*, Trad. João Paulo Monteiro e M. Beatriz N. da Silva, I.N.-Casa da Moeda, Lisboa, 2010

INNERARITY, Daniel: *O Novo Espaço Público*, Trad. Manuel Ruas, Editorial Teorema, Lisboa, 2010

JORDAN, Bill: *The New Politics of Welfare*, Sage, London, 1998

KILMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship – a liberal theory of minority rights*, Oxford University Press, New York, 1995

KILMLICKA, Will: *Filosofia Política Contemporânea – una introducción*, Editorial Ariel, Barcelona, 1995 b

KUKHATHAS, Chandran e PETTIT, Philip: *Rawls: Uma Teoria de Justiça e os seus críticos*, Trad. Maria Carvalho, Gradiva, Lisboa, 2003

KOLM, Serge-Cristophe: *Modern Theories of Justice*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996

LÉVINAS, Emanuel: *Totalidade e Infinito*, Trad. João Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 2008

LOCKE, John: *II Tratado do Governo Civil* in *Dois Tratados do Governo Civil*, Trad. Miguel Morgado, Edições70, Lisboa, 2006, pp. 230-393

MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue – a study in moral theory*, Duckworth, London, 1985

MILLER, David: *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Massachusetts, 1995

NAGEL, Thomas: *A Última Palavra*, Trad. Desidério Murcho, Gradiva, Lisboa, 1999

NAGEL, Thomas: *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford, 1991

NAGEL, Thomas: *A Possibilidade do Altruísmo*, Trad. Diogo Fernandes, Centro de Filosofia – UL, Lisboa, 2009

ONU, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento: *Relatório sobre o desenvolvimento humano*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006

PARFITT, Derek: *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984

PERELMAN, Chaïm: *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, Routledge & Keagan Paul, London, 1963

PIERSON, Paul: *The New Politics of the Welfare State* in *The Welfare State Reader*, Pierson et al, Polity Press, Cambridge, 2014, pp.164-175

PIKETTY, Thomas: *O Capital no século XXI*, Trad. Sarah Adamopoulos, Temas e Debates, Lisboa, 2014

PRODI, Paolo: *Uma História da Justiça*, Trad. Isabel T. Santos, Ed. Estampa, Lisboa 2002

QUEIRÓS, Regina: *Justiça Social e Estabilidade – A defesa do pluralismo na Filosofia Política de Rawls*, I.N.-Casa da Moeda, Lisboa, 2009

RAWLS, John: *Uma Teoria da Justiça*, Trad. Carlos P. Correia, Ed. Presença, Lisboa, 2013

RAWLS, John: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005

RICOEUR, Paul: *O Justo ou a Essência da Justiça*, Trad. Vasco Casimiro, Ed. Piaget, Lisboa, 1997

RICOEUR, Paul: *Le temps de la responsabilité*, Arthème Fayard, Paris, 1991

RORTY, Richard: *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Trad. Nuno Fonseca, Ed. Presença, Lisboa, 1992

SANDEL, Michael: *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Trad. Carlos P. Amaral, F. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005

SANDEL, Michael: *Justiça – fazemos o que devemos?*, Trad. Ana Cristina Pais, Ed. Presença, Lisboa, 2011

SANTOS, Boaventura Sousa: *A gramática do tempo*, Edições Afrontamento, Porto, 2006

SCANLON, Thomas: *Value, Desire and Quality of Life*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1993

SEN, Amartya: *A Ideia de Justiça*, Trad. Nuno Bastos, Almedina, Coimbra, 2012

SEN, Amartya: *Desarrollo y Libertad*, Trad. Esther Toharia, Planeta, Barcelona, 2000

SEN, Amartya: *Sobre Ética e Economia*, Trad. Nuno Bastos, Almedina, Coimbra, 2012

SEN, Amartya: *Pobreza e Fomes – um ensaio sobre direitos e privações*, Trad. Freitas e Silva, Terramar, Lisboa 1999

SHAPIRO, Ian: *Democratic Justice*, Yale University Press, Yale, 1998

SHKLAR, Judith: *The Faces of Injustice*, Yale University Press, Yale, 1992

SINGER, Peter: *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993

SINGER, Peter: *A vida que podemos salvar*, Trad. Vítor Guerreiro, Gradiva, Lisboa, 2011

SWANK, Daniel: *Globalization, the Welfare State and Inequality* in *The Welfare State Reader*, Pierson et al, Polity Press, Cambridge, 2014, pp.176-192

SOSOE, Lukas: *A reacção comunitarista*, in *As Filosofias Políticas Contemporâneas*, Dir. Alain Renaut, Trad. Elsa Pereira e Fernando Duarte, Ed. Piaget, Lisboa, 2002, pp.323-353

TAYLOR, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979

TAYLOR, Charles: *Multiculturalismo*, Trad. Marta Machado, Ed. Piaget, Lisboa, 1998

WALZER, Michael: *As Esferas da Justiça*, Trad. Nuno Valadas, Ed. Presença, Lisboa, 1999

WEINSTOCK, Daniel: *A problemática multiculturalista*, in *As Filosofias Políticas Contemporâneas*, Dir. Alain Renaut, Trad. Elsa Pereira e Fernando Duarte, Ed. Piaget, Lisboa, 2002, pp.357-385

WILKINSON, Richard, PICKETT, Kate: *O Espírito da Igualdade*, Trad. Alberto Gomes, Ed. Presença, Lisboa, 2010

WOLF, Martin: *Why Globalization Works*, Yale University Press, New Haven, 2004

WOLFF, Jonathan: *Introdução à Filosofia Política*, Trad. Maria de Fátima St. Aubyn, Gradiva, Lisboa, 2011

VALADIER, Paul: *Inevitável Moral*, Trad. Fátima Leal Gaspar, Instituto Piaget, Lisboa, 1991

VITA, Álvaro: *A Justiça igualitária e seus críticos*, Martins Fontes, S. Paulo, 2007